

Université de Montréal

Analyse critique des rapports entre égalité et liberté
chez Rawls, Nozick et Nielsen

par
François Hudon

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en philosophie
option recherche

décembre, 2005

©, François Hudon, 2005



B
29
U54
2006
V.017

Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :
Analyse critique des rapports entre égalité et liberté
chez Rawls, Nozick et Nielsen

présenté par :
François Hudon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Wayne Norman
président-rapporteur

Ryoa Chung
directrice de recherche

Christian Nadeau
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire traite des rapports qui caractérisent l'égalité et la liberté chez John Rawls, Robert Nozick et Kai Nielsen. Pour chaque auteur, il est démontré, après avoir analysé leurs conceptions de la liberté, de l'égalité et de leur relation, que ces deux valeurs sont mises en opposition. Ensuite, en s'appuyant sur les causes de ce rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, il est défendu qu'un tel rapport est accompagné de difficultés pour la réalisation même de ses deux valeurs.

La principale conclusion est qu'en concevant la liberté et l'égalité d'une manière hétéronome, Rawls, Nozick et Nielsen contribuent à faire émerger un rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité et nuisent à leur réalisation. En ne considérant pas le consentement de l'individu comme nécessaire à l'élaboration des modalités d'application de sa liberté et de son égalité, ils inscrivent le pouvoir d'autrui au cœur de la liberté et de l'égalité de l'individu. Cela le rend vulnérable à la domination des autres et menace la valeur de sa liberté. De plus, cela tend à traiter les individus d'une manière identique, qui ne rend pas justice à leur égalité morale. Celle-ci exige plutôt que soient respectées leurs différences. Si on veut réconcilier la liberté et l'égalité, et viser ainsi leur réalisation simultanée, il faut se départir de cette hétéronomie.

MOTS CLÉS : Philosophie politique, autonomie, hétéronomie, consentement, valeur de la liberté, égalité morale, égalité respectueuse des différences.

SUMMARY

This master's thesis studies the relations between equality and liberty that can be found in the thought of John Rawls, Robert Nozick and Kai Nielsen. For each author, it is showed, having first analysed their conceptions of liberty, of equality and of their relation, that they treat these values as opposed ones. Then, building on the causes of this conflict between liberty and equality, it is said that this conflict brings difficulties concerning the realisation of the two values.

The main conclusion is that, since they conceive liberty and equality in a heteronomous manner, Rawls, Nozick and Nielsen introduce a conflict between liberty and equality, and they create problems for the realisation of these values. The consent of the individual is not considered, by them, to be a necessary condition of a just determination of the treatment required by liberty and equality. So, they bring the power of the Other at the very heart of the individual's liberty and equality. This submits him to the domination of others and diminishes the value of his liberty. Moreover, it leads toward an identical treatment of individuals that does not reflect their moral equality. Moral equality demands that individuals' differences be respected. To reconcile liberty with equality, in order to realise both of them, heteronomy needs to be eliminated.

KEYWORDS : Political philosophy, liberty, equality, conflict between liberty and equality, Rawls, Nozick, Nielsen, autonomy, heteronomy, equality respectful of differences.

TABLE DES MATIÈRES

Résumé.....	i
Summary.....	ii
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Rawls ou le difficile équilibre entre la liberté et l'égalité.....	8
1.1 La liberté selon Rawls.....	9
1.1.1 La liberté : l'idée fondamentale et la position originelle.....	10
1.1.2 La liberté : le premier principe de la justice et Les institutions.....	12
1.2 L'égalité selon Rawls.....	16
1.2.1 L'égalité : les idées fondamentales et la position originelle.....	16
1.2.2 L'égalité : les principes de justice et les institutions.....	21
1.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Rawls.....	30
1.3.1 La liberté et l'égalité sur le plan des idées fondamentales et de la position originelle.....	30
1.3.2 La priorité lexicale entre les principes de la justice..	32
1.3.3 La liberté, l'égalité et l'efficacité.....	35
1.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Rawls.....	36
1.4.1 Les manifestations de l'opposition.....	37
1.4.2 Les causes de l'opposition.....	38
1.5 La liberté rawlsienne et ses difficultés.....	39
1.5.1 La liberté négative, l'autonomie et l'hétéronomie....	39
1.5.2 L'inégalité de la valeur de la liberté.....	42
1.6 L'égalité rawlsienne et ses difficultés.....	48
1.6.1 La valorisation inégale des différences entre les individus.....	48

1.6.2 L'estime de soi et la valorisation inégale des différences.....	52
1.7 Remarques finales.....	54
Chapitre 2 : Nozick ou la liberté contre l'égalité.....	56
2.1 La liberté selon Nozick.....	57
2.1.1 Les droits de propriété de soi.....	57
2.1.2 La théorie de la justice régissant les possessions.....	58
2.1.3 La liberté moralisée.....	64
2.2 L'égalité selon Nozick.....	65
2.2.1 L'égalité morale et l'égalité des droits.....	65
2.2.2 L'égalité des chances, de l'estime de soi et des conditions matérielles.....	66
2.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Nozick.....	70
2.3.1 La liberté bouleverse les modèles de distribution.....	71
2.3.2 L'égalité forcée viole la liberté des individus.....	72
2.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Nozick.....	73
2.4.1 Les manifestations de l'opposition.....	73
2.4.2 Les causes de l'opposition.....	75
2.5 Les problèmes.....	76
2.5.1 L'hétéronomie et la valeur de la liberté.....	77
2.5.2 L'égalité morale et l'égalité formelle.....	79
2.6 Remarques finales.....	81
Chapitre 3 : Nielsen ou la liberté requérant l'égalité.....	83
3.1 La liberté selon Nielsen.....	84
3.1.1 La liberté comme autonomie morale et respect de soi.....	84
3.1.2 Les droits de non-interférence.....	87
3.2 L'égalité selon Nielsen.....	88
3.2.1 L'égalité des conditions : autonomie, besoins et préférences.....	89
3.2.2 L'égalité des conditions comme droit :	

Le second principe.....	93
3.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Nielsen : La liberté requiert l'égalité.....	98
3.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Nielsen.....	102
3.4.1 Les manifestations de l'opposition.....	102
3.4.2 La cause de l'opposition.....	103
3.5 Les problèmes.....	106
3.5.1 Autonomie, consentement et domination.....	106
3.5.2 Besoins objectifs, différences et égalité morale.....	107
3.6 Remarques finales.....	111
Conclusion.....	113
Bibliographie.....	129

À Elsa

Remerciements

Je remercie Elsa, avec qui j'ai pu partager mes intuitions et tester mes arguments, à tout moment de la journée et de la nuit. Grâce à son ouverture et à sa patience, j'ai pu développer et perfectionner la réflexion dont ce mémoire est le résultat. Cependant, je tiens surtout à la remercier, car elle est la compagne qui rend toutes les épreuves plus agréables.

Je remercie Ryoa Chung, pour les bons conseils et les encouragements. Je suis très reconnaissant de l'aide qu'elle m'a fourni, dans le cadre de la rédaction de ce mémoire.

Je tiens aussi à remercier Jocelyne Doyon, qui, depuis le début du baccalauréat, a été celle qui a le mieux maîtriser l'art de régler les problèmes. Je ne peux compter le nombre de fois qu'une simple conversation avec elle m'a rendu plus heureux.

De plus, je veux souligner l'aide inestimable que m'ont offerte Angèle Rondeau et Nouredine Mouelhi. Je les remercie pour tout.

Je remercie mes parents, Louis et Danielle, mon frère, Simon et mes sœurs, Émilie, Anne-Marie et Hélène, qui, depuis déjà longtemps maintenant, ont accepté sans réticence que la résidence familiale devienne, le temps de mes trop rares visites, le lieu de discussions philosophiques intenses.

Enfin, je veux remercier mes amis qui ont pardonné mes nombreuses absences, causées par la rédaction de ce mémoire.

INTRODUCTION

La philosophie politique, lorsqu'elle est normative, fait intervenir des valeurs politiques. En effet, pour déterminer les principes et les formes de l'organisation politique idéale, elle se sert de certaines valeurs politiques fondamentales de manière à arbitrer les différentes alternatives possibles. La liberté et l'égalité font partie de ces valeurs qui guident et fondent les conceptions politiques. Elles étaient déjà présentes dans les traités politiques de l'Antiquité, mais le siècle des Lumières et les révolutions démocratiques du XVIII^e siècle en ont fait des valeurs des plus discutées et débattues. Bien sûr, au cours des multiples débats au cœur desquels elles se sont trouvées depuis ce temps, elles ne se sont pas toujours incarnées sous le même visage.

Suivant Constant et Berlin, il y a deux conceptions de la liberté : la liberté positive ou liberté des Anciens et la liberté négative ou liberté des Modernes. Républicaine par nature, la liberté positive constitue essentiellement le pouvoir de participer aux décisions politiques qui nous concernent. Il s'agit donc principalement d'une liberté exercée dans l'espace public. De son côté, la liberté négative est d'inspiration libérale. Elle exprime le droit d'un individu de posséder une sphère absolue à l'intérieur de laquelle l'interférence d'autrui est prohibée. Ainsi, ce n'est pas la capacité ou le pouvoir de faire quelque chose de particulier, mais plutôt le droit de faire ce que l'on veut, à l'intérieur d'un cadre permis, sans subir d'interférence. La liberté négative est une liberté de la sphère privée.

D'ordinaire, les défenseurs de la liberté négative s'opposent aux défenseurs de la liberté positive, car ils ne peuvent s'entendre sur le rôle de l'État. Alors que le républicain cherche à favoriser la participation à l'exercice du pouvoir politique et qu'il ne se soucie guère des limites de ce pouvoir politique, du moment que tous peuvent y prendre part, le libéral cherche principalement à protéger, par la liberté négative, l'individu de l'exercice de ce pouvoir politique. Il veut établir une sphère à l'intérieur de laquelle l'individu ne pourra pas faire l'objet d'une intrusion de la part de l'État. Bref, le républicain défend pour l'individu la liberté positive de pouvoir incarner l'État et le libéral défend la liberté négative pour l'individu d'être protégé de l'État.

Par ailleurs, pour ce qui est de l'égalité, elle peut être liée à plusieurs qualificatifs : égalité morale, égalité juridique et politique, égalité économique ou matérielle, qui elle-

même peut prendre plusieurs formes : égalité des chances, égalité du bien-être, égalité des ressources, égalité démocratique, égalité complexe, égalité des « capacités », égalité des conditions, etc. Mais, en définitive, il est possible d'affirmer que l'égalité morale, qui affirme que les êtres humains sont égaux en vertu du seul fait qu'ils sont des êtres humains, est présumée par toutes les autres formes d'égalité. Ainsi, il est possible de dire que l'égalité juridique et politique, et l'égalité économique sont deux incarnations différentes de l'égalité morale dans la réalité.

Les débats opposant habituellement les défenseurs de l'égalité concernent le niveau adéquat d'égalité. D'une part, certains affirment que l'égalité juridique et politique suffit à l'expression de l'égalité morale, alors que d'autres tentent de montrer qu'une certaine égalité matérielle est nécessaire au respect de cette égalité morale. D'autre part, parmi ceux qui défendent d'une manière ou d'une autre une égalité économique, le débat oppose les tenants des différentes conceptions de cette égalité matérielle, décrites ci-dessus. Il est important de noter que, de nos jours, les défenseurs de l'égalité acceptent tous l'égalité morale, juridique et politique des individus, alors que seulement certains acceptent une forme ou une autre d'égalité matérielle.

Ces débats concernant les formes de liberté ou d'égalité à défendre ne sont jamais tout à fait éloignés du débat traditionnel concernant le rapport entretenu entre ces deux valeurs. En effet, il y a des conséquences sur la forme d'égalité que l'on peut défendre lorsque l'on adhère à une conception strictement négative de la liberté. Ainsi, l'adhésion à l'une ou l'autre des formes de ces valeurs s'accompagne normalement d'une vision du rapport qui existe entre ces deux valeurs. Traditionnellement, depuis au moins Tocqueville, on considère que la liberté et l'égalité sont en opposition ou du moins en tension. De manière générale, cela signifie que la réalisation de ces valeurs ne peut être complète simultanément; l'établissement de la liberté s'accompagne nécessairement d'inégalités ou inversement. N'importe qui ayant un attachement à ces deux valeurs est donc contraint de les compromettre dans un équilibre plus ou moins équitable. Ce rapport d'opposition se manifeste régulièrement sous la forme suivante : l'auteur affirme qu'un niveau plus élevé de liberté que le niveau admis se ferait aux dépens de l'égalité ou inversement. Il n'est donc pas nécessaire que l'auteur admette qu'il conçoit la liberté comme étant en tension ou en opposition avec l'égalité pour que ce rapport d'opposition soit à l'œuvre, il suffit que son

articulation des deux valeurs exprime cette tension. Par conséquent, ce type de rapport peut se retrouver autant chez des auteurs qui défendent l'incompatibilité des deux valeurs que chez ceux qui affirment qu'elles sont compatibles ou même qu'elles sont toutes deux nécessaires dans une société juste. Bien sûr, il s'ensuit que ce rapport d'opposition peut se manifester différemment selon l'importance que l'auteur accorde à l'une des valeurs en question ou la conception particulière de ces valeurs qu'il défend. C'est à ce rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité et à quelques-unes de ces manifestations que nous nous intéresserons.

Logiquement, entre deux termes *a* et *b* opposés, il est possible de déterminer trois canons : la prédominance claire de *a* sur *b*, l'équilibre approximatif entre *a* et *b*, et la prédominance claire de *b* sur *a*. Bien que cela puisse sembler quelque peu abstrait, il est possible de tracer des catégories semblables en ce qui concerne la liberté et l'égalité. Il me semble donc nécessaire d'analyser au moins une représentation théorique de chacune de ces trois manifestations du rapport d'opposition entre égalité et liberté afin de pouvoir compter sur une analyse intéressante de ce rapport. Nous tenterons donc d'analyser ce rapport d'opposition tel qu'incarné par les théories d'un penseur de la liberté, d'un penseur de l'égalité et d'un penseur de l'équilibre entre les deux.

Il y a eu, dans l'histoire, plusieurs moments et plusieurs lieux où cette question a été débattue, mais je me concentrerai, dans le cadre de cette étude, sur l'époque contemporaine de la philosophie politique anglo-américaine, où les questions de justice en général ont connu un regain d'intérêt important. La philosophie politique contemporaine anglo-américaine comprend principalement six courants : l'utilitarisme, le libéralisme, le libertarisme, le marxisme analytique, le communautarisme et le féminisme (Kymlicka, 1990, 1999). Cependant, il me semble que la question du rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité se pose d'une manière particulièrement claire pour le libéralisme, le libertarisme et le marxisme analytique. En effet, pour l'utilitarisme, la liberté et l'égalité ne peuvent être que des valeurs secondaires soumises à l'utilité; pour le communautarisme, il est plutôt question du rôle fondamental de la communauté pour les valeurs de l'individu et pour le féminisme, il s'agit plutôt de souligner le caractère patriarcal de la théorie politique traditionnelle. Ainsi, bien qu'il pourrait être très intéressant d'analyser le rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité du point de vue de ces courants théoriques, leur

approche se situe à un niveau différent de celui des valeurs propres et de leur relation; il s'agit de discuter de la provenance ou du fondement de ces valeurs plutôt que des valeurs mêmes. Par conséquent, en ce qui concerne le contenu propre de la justice et de l'articulation des valeurs politiques, un communautarien, un utilitariste et un féministe pourraient très bien défendre les mêmes positions en ce qui concerne la justice, la liberté et l'égalité, tout en leur offrant une justification différente. Par contre, le libéralisme, le libertarisme et le marxisme analytique proposent chacun un contenu propre de la justice faisant intervenir la liberté et l'égalité d'une manière bien particulière et ces contenus ne sont pas tout à fait compatibles. Par ailleurs, ces trois courants semblent représenter chacun des trois canons du rapport d'opposition que nous avons décrits plus tôt. En effet, à première vue, le marxisme analytique semble donner une certaine priorité à l'égalité, le libertarisme paraît faire dominer la liberté sur l'égalité et le libéralisme offre un certain équilibre entre les deux valeurs. Bien sûr, ce ne sont que de premières impressions et nous aurons l'occasion de les vérifier plus tard. Néanmoins, il demeure que ces trois courants procurent un terreau fertile à l'analyse que nous voulons mener. Après avoir déterminé qu'il y aura parmi les auteurs étudiés un libertarien, un libéral et un marxiste analytique, il convient de présenter ces auteurs¹.

En 1971, John Rawls innove avec sa *Théorie de la Justice* et revitalise ainsi la philosophie politique de tradition anglo-américaine qui, depuis le XIX^e siècle, se résumait à une application de l'utilitarisme. Avec cette œuvre, Rawls offre une réponse à l'utilitarisme en s'inspirant à la fois de la tradition libérale, de la tradition contractualiste et de la théorie du choix rationnel. Sa théorie de la justice comme équité propose deux principes de justice originaux ayant pour objectifs de défendre les droits individuels des citoyens et d'assurer une certaine redistribution de la richesse de la société. On a suggéré que Rawls procurait un cadre théorique à la social-démocratie, mais ce n'est pas lui rendre

¹ Ne pouvant pas traiter de tous les auteurs pertinents pour notre sujet, nous avons dû laisser de côté des auteurs importants, comme Ronald Dworkin, Amartya Sen, Gerald Cohen, Jan Narveson, Philippe Van Parijs, Hillel Steiner, Jürgen Habermas ou Philip Pettit, qui développent pourtant une réflexion extrêmement intéressante sur la question de la relation entre la liberté et l'égalité. Cependant, nous croyons qu'étant donné l'influence qu'ont eu les pensées de Rawls et de Nozick sur la philosophie politique contemporaine, et que, comme nous le verrons, leur propos se prête bien à notre démonstration, il était naturel d'analyser leur position respective concernant la liberté et l'égalité. Nielsen, d'autre part, présente un égalitarisme radical qui représente le mieux le troisième canon du rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité. Il était donc tout simplement plus approprié d'analyser sa position, plutôt que celle d'un Cohen, qui défend une interprétation particulière du principe de différence.

tout à fait justice. Sa théorie permet plutôt d'établir une démocratie, compatible avec une économie capitaliste ou socialiste, redistribuant la richesse de manière beaucoup plus importante que dans un État social-démocrate. Relancer la philosophie politique dans la tradition anglo-américaine, c'est évidemment lui faire un apport original, mais c'est aussi et surtout s'offrir comme référence pour les débats à venir en son sein. Il est donc tout naturel qu'une grande partie de la philosophie politique contemporaine anglo-américaine se soit faite en réaction ou en continuité avec la théorie rawlsienne de la justice.

En 1974, Robert Nozick publie *Anarchie, État et Utopie* en réponse à la théorie rawlsienne de la justice. Ce livre expose un des énoncés les plus cohérents du libertarisme et oppose à la théorie de la justice comme équité, une théorie de la justice comme habilitation (entitlement theory of justice). Celle-ci insiste sur l'importance pour la justice de se fonder sur les droits individuels et les limites que ceux-ci imposent à toute intervention de l'État, et à ses tentatives de redistribution de la richesse, en particulier. S'inspirant de la tradition libérale plus classique, notamment de la clause restrictive lockéenne (*lockean proviso*), Nozick affirme que les droits individuels et le respect qu'ils appellent, empêchent toute tentative d'instaurer de manière systématique une justice distributive, car ce type de justice se doit de redistribuer ce qui appartient déjà à certaines personnes et que cette redistribution, si elle se fait sans leur consentement, brime leurs droits individuels et leur liberté. Remarquons que le droit de propriété privée est un droit individuel central pour Nozick et qu'il est intimement lié à l'exercice de la liberté d'un individu. Par conséquent, Nozick affirme qu'un État minimal s'occupant de protéger les droits des individus est le seul qui puisse être compatible avec ces mêmes droits individuels et la liberté individuelle. Le libre marché doit régir les autres transactions entre les individus d'une société et ce n'est donc que la charité qui peut contribuer à l'amélioration des conditions des moins nantis de cette même société. Nozick, en s'en prenant ainsi aux États de la justice redistributive, offre les arguments nécessaires à la critique de l'État-providence. Nous avons même pu constater l'efficacité de ses arguments dans les années qui ont suivi la publication de son livre, notamment dans les politiques de Thatcher et de Reagan.

Évidemment, Nozick s'est attiré les foudres de tous ceux qui avaient été séduits par la *Théorie de la justice* de Rawls, mais ceux que celle-ci avait laissés en reste furent

d'autant plus critiques à l'égard de ce libertarisme. Alors que les libéraux rawlsiens répondirent à Nozick tout en minimisant la menace qu'il pouvait constituer pour leur libéralisme (Cohen SFE chap6, p.163), les marxistes analytiques prirent l'argument de Nozick au sérieux. Kai Nielsen, notamment, qui se dit plutôt marxien analytique que marxiste analytique étant donné sa relation non dogmatique à l'égard de la doctrine de Marx, publie en 1985 *Égalité et Liberté. Une défense de l'égalitarisme radical* qui offre une alternative égalitariste qui se veut à la fois une réponse à l'égalitarisme libéral de Rawls et au libertarisme de Nozick. Sa thèse principale affirme que la liberté si chère à Rawls et Nozick nécessite une égalité beaucoup plus substantielle que celle qu'ils sont prêts à consentir. Ainsi, Nielsen insiste sur le fait que Rawls sous-estime l'importance de l'influence des classes sociales et du pouvoir sur la liberté et l'égalité, et il juge que cette lacune mène Rawls à une conception de la justice insuffisamment égalitaire qui menace la liberté des individus. D'autre part, il s'attaque à Nozick en tentant de montrer qu'il est tout à fait possible qu'un État redistribue la richesse sans pour autant que la liberté des individus soit brimée. Nielsen ajoute, par ailleurs, que sa théorie de la justice comme égalité nécessite l'instauration d'un socialisme démocratique et donc, l'abolition du capitalisme et du régime de propriété privée des moyens de production, de la hiérarchie sociale et de la division de la société en classes. Il affirme que ce n'est que ce genre de système politique qui pourra mettre en place un niveau d'égalité suffisant pour le respect de la liberté des individus.

Comme il a déjà été possible de le constater, Rawls, Nozick et Nielsen articulent la liberté et l'égalité dans le cadre de théories de la justice. En effet, tous ces auteurs s'entendent sur l'importance politique d'une théorie de la justice et lie cette justice au rapport qu'entretiennent les valeurs de liberté et d'égalité. Rawls pense la justice en termes d'équité et c'est ainsi qu'il parvient à équilibrer l'importance de la liberté individuelle avec la nécessité d'une répartition équitable des produits de la coopération sociale. Nozick pense la justice en termes d'habilitation et de propriété; chacun doit avoir ce à quoi il a droit, c'est pourquoi il lui est impossible de penser la justice d'une distribution des choses sans le consentement des propriétaires de ces choses. Nielsen, de son côté, pense la justice en termes d'égalité, et ce, en raison de ces préoccupations marxiennes concernant l'influence du pouvoir et des classes sociales, conséquemment la liberté ne peut être juste que si elle est compatible avec l'égalité. C'est donc l'égalité qui rend possible la liberté dans le cadre de la justice. Ainsi, l'analyse des rapports entre égalité et liberté est intimement liée à

l'analyse des conceptions de la justice des auteurs étudiés : la théorie de la justice comme équité, la théorie de la justice comme habilitation et la théorie de la justice comme égalité.

Dans ce mémoire, il s'agira donc d'analyser et de critiquer les rapports entre égalité et liberté chez Rawls, Nozick et Nielsen en essayant de cerner les lacunes que comportent les différentes versions de ce rapport et les sources de ces lacunes. Cette analyse critique procèdera sensiblement de la même manière pour chacun des auteurs étudiés. Il s'agira d'abord d'exposer la conception de la liberté et celle de l'égalité de chaque auteur, puis de décrire la relation qu'entretiennent ces deux valeurs dans la théorie de la justice de l'auteur en question. Ensuite, il sera démontré que cette relation institue la liberté et l'égalité dans un rapport d'opposition et que ce rapport comporte, dans chacune des manifestations étudiées, des problèmes bien particuliers. Enfin, on décrira les conséquences de ces problèmes, propres au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, sur la réalisation de ces deux mêmes valeurs. Après avoir ainsi suivi les mêmes étapes dans chacun des chapitres, la conclusion nous donnera l'occasion de retenir l'essentiel de l'analyse critique des positions de Rawls, Nozick et Nielsen, afin d'exposer et de soutenir plus clairement nos thèses concernant le rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, et ses conséquences sur la réalisation de ces deux valeurs. Cependant, même si on retrouvera, dans cette conclusion, l'essentiel des positions des auteurs analysés, il faut comprendre que nous ne pourrions pas leur rendre justice, si on se contentait de présenter cet essentiel dès le départ. C'est l'analyse détaillée, effectuée dans chacun des chapitres, qui nous permet de présenter en conclusion certains éléments des positions de Rawls, Nozick et Nielsen comme étant les plus significatifs. Aussi, c'est donc sur l'ensemble de l'analyse critique présentée dans chacun des chapitres que se fondent les thèses exposées et défendues plus explicitement dans la conclusion.

Par ailleurs, notez que les auteurs seront analysés en ordre chronologique de publication de l'œuvre principale étudiée puisque leurs arguments répondent directement à ceux de leurs prédécesseurs. Ainsi, nous analyserons d'abord la position de John Rawls telle qu'elle est énoncée dans la *Théorie de la justice* et modifiée dans *Libéralisme politique* et *La justice comme équité*. Puis, nous nous pencherons sur *Anarchie, État et utopie* de Robert Nozick et enfin, sur *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism* de Kai Nielsen.

RAWLS
OU
LE DIFFICILE ÉQUILIBRE ENTRE LA LIBERTÉ ET L'ÉGALITÉ

La liberté et l'égalité sont au centre de la réflexion rawlsienne sur la justice, car comme nous le verrons, une société juste se doit de traiter ses citoyens comme des personnes libres et égales. Cependant, le rapport qui lie ces deux valeurs, leurs diverses significations et les problèmes que peut poser leur réalisation ne sont souvent que l'objet indirect de la réflexion interne à l'argumentation en faveur des deux principes de justice et des institutions pouvant les incarner. L'étude de la position de John Rawls sur le sujet qui nous intéresse, soit le rapport entre la liberté et l'égalité, nous impose ainsi une analyse un peu plus large de sa théorie de la justice, car la conception rawlsienne de la liberté, de l'égalité et de la relation qui les lie se dévoile au cours des diverses étapes de sa théorie de la justice.

L'exposition de la position rawlsienne suivra donc de près les différentes étapes de la théorie de la justice. Ainsi, nous présenterons la conception rawlsienne de la liberté en analysant les idées fondamentales sur lesquelles sa théorie de la justice repose, la position originelle, les principes de justice choisis dans la position originelle et les institutions proposées pour exemplifier cette liberté. Nous ferons de même en ce qui concerne l'égalité. Ensuite, nous cernerons le rapport entre la liberté et l'égalité chez Rawls en empruntant la même approche, sauf que nous nous concentrerons alors sur certains aspects de la position originelle, sur les règles de priorité s'appliquant aux principes de justice et à la relation entre l'efficacité, la liberté et l'égalité.

Après avoir exposé la position de Rawls, nous essaierons de montrer que le rapport qu'entretiennent l'égalité et la liberté peut être qualifié d'oppositional, car, sous la forme qu'il prend au niveau des principes, il laisse croire que la liberté et l'égalité peuvent se développer en sens inverse, c'est-à-dire que le rapport entre la liberté et l'égalité suggère qu'il est possible qu'une amélioration sur la plan de l'égalité se fasse au détriment de la liberté et inversement. Bien sûr, étant donné que ce qui nous intéresse n'est pas tant le fait qu'il y ait opposition, mais plutôt les effets de cette opposition sur la liberté et l'égalité,

nous relèverons plusieurs problèmes que posent la théorie de la justice de Rawls et qui concernent les valeurs qui nous intéressent. Nous insisterons ensuite sur les conséquences que peuvent avoir ces différents problèmes sur la réalisation de ces valeurs. Nous croyons que cette analyse nous permettra déjà de tirer certaines conclusions à propos de la responsabilité du rapport d'opposition quant aux difficultés encourues par la liberté et l'égalité. Néanmoins, nous croyons que cette responsabilité sera établie de manière plus convaincante lorsqu'elle aura pu être établie chez Nozick et chez Nielsen.

1.1 La liberté selon Rawls

Sans s'étendre sur l'évolution de la pensée de Rawls à travers le temps, il est important de remarquer qu'en inscrivant plus explicitement sa théorie de la justice dans un libéralisme politique plutôt que compréhensif, il accorde une importance toute particulière à la tradition politique de la société occidentale et aux idées fondamentales qui la caractérise (Rawls, 2004, p. 22). La théorie de la justice comme équité, de manière plus précise, se présente comme une tentative de générer des principes devant régir les institutions de base de la société de manière à respecter ces idées fondamentales et à procurer un équilibre réfléchi étendu avec nos jugements bien pesés (Rawls, 2004, pp. 52-56). Bien que ces idées ne soient pas un fondement, à proprement parler, de la justice comme équité (Rawls, 2004, p. 22), elles n'en constituent pas moins le point de départ. En effet, ces idées affectent les caractéristiques de la position originelle (idée fondamentale de la théorie de la justice comme équité, mais non pas de la culture publique politique d'une société démocratique), point de vue à partir duquel les différents principes de justice sont évalués et en définitive, les deux principes de la justice comme équité sont choisis. Il est donc nécessaire d'observer quelle forme la liberté, et plus tard l'égalité, prend sur le plan des idées fondamentales.

Parmi les idées fondamentales de la théorie de la justice comme équité, il y en a trois qui peuvent être considérées comme familières dans la tradition démocratique occidentale : la société comme système de coopération sociale équitable (Rawls, 2004, section 2), la société bien ordonnée (Rawls, 2004, section 3) et les citoyens comme personnes libres et égales (Rawls, 2004, section 7). Cette dernière est l'idée qui précise le plus explicitement en quoi les personnes, dans la théorie de la justice comme équité, sont

considérées comme libres et elle nous donne donc une première manifestation de ce que peut être la liberté chez Rawls.

1.1.1 La liberté : l'idée fondamentale et la position originelle

Rawls mentionne d'entrée de jeu que la conception du citoyen comme personne libre et égale est normative et politique. Normative, car elle ne prétend pas décrire à la manière de la biologie ou de la neurologie ce qu'est la liberté humaine. Elle ne fait qu'énoncer les caractéristiques que doit posséder une personne pour être considérée comme libre. Politique, car elle n'est pas compréhensive. La liberté de la personne est une idée qui provient de la culture publique politique de la société démocratique et sur laquelle on peut s'entendre, selon Rawls, tout en adhérant à des doctrines compréhensives différentes.

Une fois ces clarifications apportées, il est possible de cerner trois angles sous lesquels les personnes sont considérées comme libres par Rawls (Rawls, 1995, pp. 55-60, Rawls, 2004, pp. 42-45). Premièrement, Rawls affirme que les personnes sont libres, car « elles considèrent qu'elles-mêmes et chacun des autres ont la capacité d'avoir une conception du bien » (Rawls, 2004, p. 43), tout en demeurant indépendant vis-à-vis d'elle. D'abord, il est important de savoir qu'une conception du bien exprime ce qui, pour un individu, procure de la valeur à la vie. Elle établit les buts que l'on doit suivre pour vivre en accord avec ce qui est bien. Aussi, pour Rawls, de telles conceptions du bien prennent souvent place au sein de doctrines compréhensives ou métaphysiques (Rawls, 2004, p. 39). En définissant ainsi l'idée de la liberté des personnes, il ne veut pas affirmer que les liens qui unissent l'individu à sa conception du bien sont sans importance, mais plutôt qu'il est concevable qu'un individu change de conception du bien sans que son identité publique soit changée. En effet, bien qu'une conception du bien puisse contribuer à l'identité morale d'un individu, celui-ci demeure pourtant le même, aux yeux de la conception politique de la justice, lorsqu'il passe d'une conception du bien particulière à une autre. Bref, les citoyens sont des personnes libres en ce qu'ils se considèrent mutuellement capables de posséder, de réviser et de changer leur conception du bien.

Deuxièmement, les individus sont libres en ce qu'ils se « considèrent autorisés à émettre des revendications à l'égard de leurs institutions de manière à mettre en œuvre leurs conceptions du bien (pour autant qu'elles demeurent dans les limites autorisées par la

conception publique de la justice) » (Rawls, 2004, p. 45). Ainsi, la société politique ne possède pas le monopole de la validation des revendications. Certes, elle impose des limites à ce qui peut constituer une revendication valide, mais l'individu peut formuler des revendications valides indépendantes des devoirs et obligations que génère la société politique. L'individu est donc libre, car il est une source de validité pour les revendications propres à sa conception du bien raisonnable.

Dans *Libéralisme Politique*, Rawls mentionne un troisième aspect de la liberté des citoyens (Rawls, 1995, p. 60). Les personnes sont libres, car elles peuvent être responsables de leurs fins. Cette responsabilité s'exerce de deux façons. Tout d'abord, les individus sont capables d'adapter leurs fins aux exigences des principes de justice. Puis, ils sont aptes à modifier leurs objectifs en fonction des moyens qu'ils se croient en mesure d'obtenir en échange de leur contribution à la coopération sociale. La liberté est donc illustrée ici par la capacité des citoyens de s'adapter au contexte imposé par les principes de justice et par les moyens auxquels ils ont droit selon l'application de ces mêmes principes. Pour Rawls, les citoyens sont libres, car ils sont indépendants d'une conception du bien particulière aux objectifs rigides. Les individus sont assez flexibles pour se donner des objectifs qu'ils seront capables d'atteindre dans une société ordonnée par la justice comme équité.

En récapitulant, nous comprenons que l'idée selon laquelle les individus sont libres exprime le fait qu'ils peuvent choisir leur propre conception du bien et que les revendications qu'ils adressent à leurs institutions afin de mettre en œuvre leur conception du bien sont validées, si elles respectent les limites de la conception politique de la justice, par le fait même qu'elles sont des revendications de l'individu. Mais aussi, l'idée des personnes conçues comme libres présente les individus comme ayant la capacité de juger du caractère adéquat de leurs objectifs par rapport au cadre institutionnel de la justice comme équité et aux moyens qui sont mis à leur disposition grâce à la coopération sociale équitable.

Parmi les autres idées fondamentales de la théorie de la justice comme équité, nous avons déjà mentionné celle de la société comme système équitable de coopération sociale entre les citoyens libres et égaux et nous la développerons davantage plus tard. Cependant, il est important de mentionner que Rawls croit que les termes équitables (ici, il s'agit des

principes de justice s'appliquant à la structure de base de la société) s'appliquant à ce système de coopération sociale doivent être le fruit d'un accord consensuel entre les individus libres et égaux participant à la coopération, et que cet accord doit être établi dans des conditions équitables, pour que les termes et la coopération qu'ils régissent soient véritablement équitables (Rawls, 2004, pp. 34-35). L'idée de la position originelle est la réponse de Rawls à cette question de l'équité des conditions de l'accord sur les modalités de la coopération sociale.

Parmi les nombreuses restrictions imposées aux conditions de l'accord, celles qui nous intéressent maintenant sont celles qui doivent assurer que l'accord est obtenu entre personnes considérées comme libres (nous verrons plus tard les restrictions liées à l'égalité). Avant d'aller plus loin, mentionnons que dans la théorie rawlsienne de la justice, les principes de justice sont choisis par des partenaires qui représentent les citoyens considérés comme libres et égaux. Dans ce contexte, la liberté des citoyens est, dans la position originelle, exprimée principalement par le fait que les partenaires sont rationnels au sens économique du terme et qu'ils poursuivent donc l'objectif de choisir les principes les plus avantageux du point de vue des citoyens, de leur conception du bien et de leur capacité à la changer, tout en ignorant le contenu précis de ces conceptions du bien (Rawls, 1995, pp. 363). Comme nous l'avons vu précédemment, les individus se considèrent comme libres, entre autres raisons, car ils ont la capacité d'avoir, de réviser et de changer leur conception du bien. Ainsi, dans la position originelle, la liberté des citoyens réside dans le fait que les partenaires privilégient les principes qui sont les meilleurs du point de vue de cette capacité.

1.1.2 La liberté : le premier principe de justice et les institutions

L'argument de Rawls cherche à démontrer que, considérant les diverses contraintes de la position originelle, les représentants des citoyens libres et égaux choisiront ses deux principes de justice. Ces principes doivent donc respecter l'idée de la liberté et de l'égalité des citoyens. Observons le premier de ces principes, aussi appelé principe de la liberté, car c'est celui qui donne forme à la liberté des citoyens. Dans sa dernière formulation, il se lit comme suit : « Chaque personne a un droit égal à un système pleinement adéquat de libertés de base égales pour tous, qui soit compatible avec un même système de libertés pour tous. » (Rawls, 1995, p. 347). La raison pour laquelle ce principe est choisi est que, du

point de vue des partenaires, il procure aux citoyens les droits et libertés nécessaires à la poursuite de leurs intérêts fondamentaux, notamment l'exercice des capacités relatives à leur conception du bien (Rawls, 1995, pp. 368-373). C'est en cela que le premier principe reflète l'idée que les citoyens sont libres.

S'il semble peu controversé d'offrir des libertés de base afin d'incarner l'idée des personnes libres, ce principe dit cependant peu de choses sans l'analyse de ce que sont précisément ces libertés de base et leur relation avec cette idée de la liberté des personnes. Rawls affirme qu'étant donné l'importance toute particulière qui est accordée à ces libertés de base – nous verrons que le premier principe jouit d'une priorité lexicale sur le second principe – celles-ci doivent être essentielles (Rawls, 2004, p. 157). Rawls propose, afin de pouvoir déterminer les libertés de base qui sont visées par le premier principe, le critère suivant : « Les libertés de base et leur priorité doivent garantir de manière égale pour tous les citoyens les conditions sociales essentielles pour le développement adéquat et l'exercice plein et informé de leurs deux facultés morales, dans ce que nous avons appelé les deux cas fondamentaux » (Rawls, 2004, p. 158). Dans la citation précédente, les deux facultés morales des individus considérés comme des personnes libres et égales auxquelles fait référence Rawls sont celle d'avoir un sens de la justice et celle d'avoir une conception du bien. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons de l'égalité chez Rawls. D'autre part, les deux cas fondamentaux sont, en lien avec les facultés morales, respectivement celui où l'individu applique les principes de justice aux institutions qui constituent la structure de base de sa société, afin d'en évaluer la justice et celui où l'individu exerce, durant toute sa vie, les capacités nécessaires à la formation, la révision, et la quête rationnelle de réalisation de sa conception du bien (Rawls, 2004, p. 158). Les libertés associées au sens de la justice et à son exercice dans l'évaluation des institutions sont les libertés politiques, comme le droit de vote et celui d'occuper un emploi public (Rawls, 1971, p. 61, Rawls, 1987, p. 92), et la liberté de pensée (liberté d'expression, liberté de la presse (Rawls, 1995, p. 402)). Celles qui sont associées à la conception du bien, à son développement et à sa réalisation sont la liberté de conscience et la liberté d'association. D'autres libertés se rajoutent de manière à rendre possible l'exercice de ces premières libertés, la liberté et l'intégrité physique et psychologique de la personne, ainsi que les libertés associées à l'État de droit (Rawls, 2004, p. 159), telles que la protection contre une arrestation ou un emprisonnement arbitraire (Rawls, 1971, p. 61, Rawls, 1987, p. 92). Le droit de propriété personnelle privée

est aussi compris dans le premier principe, mais non celui de posséder de manière privée des moyens de production (Rawls, 1995, pp. 191-192). La liberté de contrat n'est pas non plus considérée comme essentielle (Rawls, 1971, p. 93). Notons que la justification des libertés politiques et de la liberté de pensée comme libertés de base essentielles n'est pas faite en faisant référence à l'idée de la liberté des personnes telle qu'elle a été vue précédemment. Alors que cette idée concerne surtout le fait de posséder et de développer une conception du bien, les libertés politiques et la liberté de pensée ont surtout comme rôle de permettre l'exercice du sens de la justice des citoyens dans l'évaluation de leurs institutions.

Si ces libertés de base sont essentielles, il y a aussi d'autres libertés qui, sans être protégées par le premier principe comme les libertés précédentes, sont importantes pour Rawls (Rawls, 1995, pp. 426-431). Ainsi, il est possible de comprendre que le premier principe n'est pas tant le principe de la liberté que celui des libertés de base essentielles (Hart, 1975, pp. 234-237, Rawls, 1995 p. 348, Rawls, 2004, p. 72). Par conséquent, quand nous parlerons de la priorité du premier principe sur le second, il s'agira de la priorité de ces libertés de bases et non de celle de la liberté en tant que telle (Rawls, 1995, p. 348, Rawls, 2004, p. 72). Pour Rawls, il ne semble pas y avoir une chose telle que la liberté en tant que telle. Le concept de liberté se comprend à l'aide des trois éléments constituant les libertés, soit le titulaire d'une liberté, la teneur de la liberté - ce qu'elle permet de faire - et les restrictions contre lesquelles l'individu est protégé dans l'exercice de cette liberté (Rawls, 1987, p. 238). Même si Rawls reconnaît que de manière générale l'individu ne devrait pas être contraint sans raison valable, cela ne procure pas à la liberté ou à une liberté particulière une priorité quelconque (Rawls, 1995, p. 348, Rawls, 2004, p. 72). Pour Rawls, les libertés positives comme celle de la participation politique sont importantes, mais les libertés négatives le sont davantage (Rawls, 1987, p. 237), c'est pourquoi il s'intéresse aux différentes libertés en relation avec les restrictions, particulièrement constitutionnelles et légales, qui leur sont imposées (Rawls, 1987, p. 238). « Tout au long de la pensée démocratique, on a cherché avant tout à mettre en œuvre certains droits et libertés spécifiques, de même que certaines garanties constitutionnelles particulières, comme ceux que l'on trouve, par exemple, dans les lois constitutionnelles et dans les déclarations des droits de l'homme. La justice comme équité suit cette voie traditionnelle. » (Rawls, 2004, p. 72) Par ailleurs, les restrictions dans l'exercice de nos libertés qui proviennent d'un

manque de moyens ne sont pas aux yeux de Rawls des restrictions de ces libertés, mais plutôt une limite de la valeur de ces libertés (Rawls, 1987, p. 240, Rawls, 2004, pp. 204-205). Nous reviendrons sur cette distinction entre la liberté et la valeur de la liberté.

Après ce que nous venons de voir, il est facile de comprendre que l'institution politique principale incarnant les libertés des citoyens telles que précisées dans le premier principe de la justice comme équité chez Rawls est la démocratie constitutionnelle. Chez Rawls, on peut relever au moins deux raisons pour privilégier ce type d'institution pour incarner la liberté. Premièrement, ce type de régime politique offre un moyen, la Constitution, d'énoncer et de garantir à tous les libertés de base qui font l'objet du premier principe de justice, tout en incarnant efficacement la priorité de ces libertés, car il les soustrait à l'exercice législatif; il les garde hors de portée de toute tentative qui pourrait menacer ces libertés de base, qui sont essentielles à l'atteinte des intérêts fondamentaux des citoyens. Ce qui nous amène à notre deuxième raison qui est en fait à la racine de la première. La démocratie constitutionnelle en se faisant la protectrice des libertés nécessaires à l'exercice des capacités individuelles liées aux conceptions du bien des citoyens incarne l'idée de la liberté des citoyens. En effet, les individus étant libres, car capables d'avoir et de changer leur conception du bien, l'institution politique qui respecte cette idée de la liberté des citoyens se doit de protéger cette capacité, elle doit s'assurer que les individus auront la possibilité de développer leur conception du bien sans entrave, si cette conception s'inscrit dans les limites permises par la conception politique de la justice. Il semble que, pour Rawls, l'enchâssement des libertés de base, la liberté de conscience et la liberté d'association en particulier, dans la Constitution demeure le meilleur moyen de respecter l'idée de la liberté des citoyens au sein des institutions politiques d'une société.

Comme nous venons de le voir, la liberté chez Rawls se déploie à plusieurs niveaux. Elle est d'abord une idée assez générale, mais elle se précise à travers la position originelle, le premier principe de la justice et les institutions de la démocratie constitutionnelle. C'est ce processus par lequel se développe la liberté et l'interaction entre les divers niveaux de ce développement qui nous permet de mieux saisir ce que Rawls entend par liberté et comment il entend la mettre en valeur. Ainsi, nous avons compris que la liberté est surtout incarnée par les libertés de base essentielles, protégées par une démocratie constitutionnelle, qui permettent à l'individu d'avoir une conception du bien et de la

changer s'il le veut. La liberté est donc valorisée principalement sous sa forme négative protégeant l'individu et sa conception du bien des ingérences extérieures illégitimes. Les libertés politiques ne sont pas des libertés directement reliées à l'idée fondamentale des personnes libres, mais plutôt des outils servant à s'assurer que la société soit juste et qu'en tant que telle, elle protège les libertés nécessaires pour l'exercice individuel des capacités liées à la conception du bien, telles la liberté de conscience et la liberté d'association.

1.2 L'égalité selon Rawls

1.2.1 L'égalité : les idées fondamentales et la position originelle

L'égalité chez Rawls se développe aussi à divers niveaux. C'est donc en les suivant et en y discernant les différentes caractéristiques de l'égalité que nous pourrions cerner adéquatement le sens et la valeur que cet idéal possède aux yeux de Rawls. Tout d'abord, il s'agit de voir comment l'égalité se présente dans l'idée politique fondamentale des personnes égales. Rawls affirme que les personnes sont égales lorsqu'elles possèdent, à un degré minimum essentiel, les deux facultés morales nécessaires à faire d'elles des membres pleinement coopérant de la société, et ce, durant toute leur vie (Rawls, 2004, p. 41). Nous avons déjà évoqué brièvement ces deux facultés morales, mais il importe maintenant de les analyser davantage, étant donné qu'elles constituent le fondement de l'égalité entre les citoyens.

La première faculté morale est celle associée au sens de la justice. Rawls écrit que c'est la capacité de « comprendre, d'appliquer, et d'agir selon (et non pas seulement en conformité avec) les principes de la justice politique qui spécifient les termes équitables de la coopération sociale. » (Rawls, 2004, p.39) Ici, il n'est donc pas tant question pour les citoyens de la capacité de réfléchir sur ce que devrait être la justice, mais plutôt d'être en mesure de connaître les règles de la coopération sociale, de savoir ce qu'une société juste implique comme obligations de leur part et inversement les droits qu'ils possèdent dans le cadre d'une société juste. Les citoyens qui ont cette faculté sont donc habilités à agir justement en société et à juger leur société à l'aide des principes de la justice politique.

La seconde faculté concerne la conception du bien. Il s'agit de la capacité « d'avoir, de réviser et de chercher à réaliser rationnellement une conception du bien. » (Rawls, 2004,

p. 39) Cette définition demande des éclaircissements. Précisons d'abord que le rationnel est pris ici dans son sens économique, c'est-à-dire que les agents sont rationnels s'ils choisissent, entre deux façons de parvenir à leurs fins, celle qui est la plus efficace et ce d'une manière conséquente (Rawls, 2004, p. 126). Il faut aussi remarquer qu'il est fait mention de la réalisation de la conception du bien, alors qu'en discutant de l'idée de la liberté des personnes, il n'en était pas question. Ainsi, les individus sont considérés comme libres en ce qu'ils peuvent avoir et changer leur conception du bien et ils sont égaux entre autres parce qu'en plus de cette capacité qui les rend libres, ils ont une capacité à tenter de réaliser cette conception du bien. Malgré cette faculté commune, il n'est nullement dit que les diverses conceptions du bien ont la même valeur et qu'elles ont le même droit à être réalisée. Les individus peuvent avoir une conception du bien et tenter de la réaliser, ce qui contribue à leur égalité, mais le droit de réaliser cette conception ne semble pas être lié à cette faculté.

Les individus sont considérés comme égaux sur la base du partage de ces facultés morales. Cependant, il ne faut pas oublier que les égaux doivent posséder ces facultés à un degré minimal nécessaire pour en faire des membres pleinement coopérant de la société durant leur vie entière. Cette condition fait référence à l'idée fondamentale de la société comme système équitable de coopération sociale que l'on doit maintenant expliquer. Rawls considère cette idée comme l'« idée centrale organisatrice » (Rawls, 2004, p. 23) de sa conception politique de la justice comme équité. Il lui attribue trois éléments principaux. Premièrement, la coopération sociale est à distinguer d'une simple coordination sociale dirigée en ce qu'elle est « guidée par des règles et des procédures publiquement reconnues que tous ceux qui coopèrent acceptent comme appropriées pour régir leur conduite. » (Rawls, 2004, p. 23) Il s'agit donc d'une activité sociale régie d'une manière qui est connue et acceptée par tous les coopérants. Deuxièmement, il y a dans cette idée de la société comme système équitable de coopération sociale, la nécessité que les règles de la coopération soient équitables. Elles sont équitables, lorsque qu'il est raisonnable pour les coopérants de les accepter, à condition que tous les coopérants les acceptent. De l'équité des termes de la coopération se dégage l'idée de réciprocité : « tous ceux qui sont engagés dans la coopération et qui s'acquittent de leur tâche conformément aux règles reconnues, doivent en tirer des avantages évalués par un critère public et accepté » (Rawls, 2004, p. 24). Cette idée est à distinguer à la fois de l'impartialité qui a trait au bien commun et de

l'idée de l'avantage mutuel, qui ne concerne que l'avantage individuel escompté (Rawls, 1995, p. 41). Dans le cas de la réciprocité, le participant à la coopération doit profiter de cette coopération, sauf que l'avantage qu'il tirera de cette coopération se mesurera à l'aide d'un critère connu et accepté de tous. Ainsi, le bien commun n'est pas poursuivi au détriment du bien rationnel des participants, sauf que l'évaluation de l'avantage procuré par la coopération n'est pas laissée au seul individu, cette évaluation se fait à partir d'un critère accepté de tous les coopérants. Troisièmement, il y a l'idée du bien rationnel. Cela spécifie le point de vue à partir duquel l'individu juge l'entreprise de coopération. Ainsi, celle-ci doit pouvoir contribuer à la réalisation rationnelle de la conception du bien de l'individu (Rawls, 2004, p. 195). Bref, l'idée du bien rationnel insiste sur le fait que celui qui coopère le fait pour en tirer un avantage concernant sa conception du bien.

Cette idée de la société comme système équitable de coopération sociale exprime elle aussi une certaine forme d'égalité. Elle donne le même statut au participant à la coopération et insiste sur le fait que chacun de ceux-ci doit accepter les modalités de la coopération. De plus, elle ajoute que chacun des coopérants doit pouvoir profiter de cette coopération et que ce profit doit au moins l'être du point de vue du bien rationnel du participant. Ainsi, aucun participant n'a un pouvoir supérieur à l'autre quand vient le temps d'établir les termes équitables et tous doivent tirer parti de la coopération. Cette égalité dans l'établissement des termes équitables de la coopération et dans l'évaluation des avantages de cette coopération reflète assez bien le fait que la coopération procure à chacun une meilleure situation que s'il travaillait seul à la réalisation de son bien-être, mais que puisque cette amélioration ne peut se produire sans le travail concerté de tous les participants, ceux-ci ont un droit de regard égal quant à la manière dont les fruits de cette coopération doivent être distribués. Bref, à partir du moment où les participants à la coopération sont considérés comme étant pleinement coopérants, et ce, durant toute leur vie, en raison de la possession minimale des deux facultés morales, leur accord est également nécessaire à l'établissement des termes équitables de la coopération sociale qui présideront à la répartition des produits de cette coopération et ce, à l'avantage de chacun.

Comme nous l'avons dit précédemment, Rawls fait appel à la position originelle, dans laquelle les représentants des citoyens de la société sont placés, lorsqu'ils ont à établir ces termes équitables de coopération. Cette position se doit donc de refléter le fait qu'il

s'agit d'une délibération entre les représentants des coopérants, que ceux-ci sont considérés comme étant des citoyens libres et égaux, et que les termes qui feront l'objet d'un accord s'appliqueront à la coopération sociale entre ces citoyens libres et égaux. Nous avons déjà affirmé en quoi la position originelle prenait en compte l'idée de la liberté des citoyens et il s'agit maintenant de préciser en quoi elle respecte l'égalité des citoyens.

La position originelle reflète l'égalité des citoyens de deux manières. Premièrement, elle limite les principes pouvant faire l'objet d'un accord. En effet, ceux-ci doivent se soumettre aux contraintes formelles du concept du juste. Cependant, certaines de ces contraintes reflètent mieux l'égalité des citoyens. D'abord, les principes choisis doivent être généraux, en ce sens qu'ils ne peuvent pas faire référence à un individu particulier ou à une situation particulière (Rawls, 1987, pp. 164-165, Rawls, 2004, 2004, p. 125). Ainsi, cette contrainte fait en sorte qu'aucun individu ne peut avoir de statut privilégié grâce au principe. De plus, les principes doivent être universels et donc pouvoir s'appliquer à tous les citoyens. Aucun citoyen ne peut se soustraire aux principes de justice de la société. Ces deux contraintes combinées assurent une certaine égalité des citoyens face aux principes de justice; les citoyens se soumettent tous à ces principes, qui sont formulés de manière générale. D'autre part, les principes doivent pouvoir répondre à la condition de publicité. Les principes doivent être connus et compris de tous ceux qui y sont soumis sans qu'il y ait des conséquences néfastes pour la société. Lorsque cette condition est remplie, il est admis que les citoyens soumis à ces principes en auront la même connaissance que s'ils avaient faits l'objet d'un accord entre eux (Rawls, 1987, p. 165). Bref, les principes doivent être généraux, universels et publics, de manière à ce que les citoyens soient égaux comme objets et sujets des principes tout en sachant qu'ils ont tous la même connaissance de ces principes.

Deuxièmement, l'égalité des citoyens est respectée dans la position originelle en procurant à leurs représentants une situation identique ou symétrique. Il y a principalement deux aspects qui rendent les partenaires identiques. Tout d'abord, en raison du voile d'ignorance, ils ont tous les mêmes informations sur les citoyens qu'ils représentent et le monde dans lequel ils évoluent. Ils ont une connaissance des faits généraux, non controversés, de la société tels qu'ils sont affirmés par la théorie sociale actuelle et ils savent que la société politique des citoyens se trouve dans les circonstances de la justice.

Cette expression, que Rawls reprend de Hume (Rawls, 1987, pp. 159-161), exprime les circonstances qui font en sorte que la justice est possible et nécessaire. Rawls rappelle que ces circonstances sont de deux ordres. Objectivement, il y a une rareté relative des ressources et subjectivement, il y a des conflits d'intérêts entre les citoyens (Rawls, 1987, p. 161, Rawls, 1995, p. 96). Par ailleurs, le voile d'ignorance fait en sorte que les partenaires ne connaissent pas les conditions particulières des citoyens qu'ils représentent, que ce soit leur sexe, leur nationalité, leur richesse, leur statut social, la teneur de leur conception du bien, etc. Ils savent que les citoyens ont une conception du bien, mais ils n'ont aucune information sur son contenu. « Les citoyens sont représentés uniquement en tant que personnes libres et égales, c'est-à-dire qui possèdent au degré minimal suffisant les deux capacités morales et les autres facultés qui leur permettent d'être des membres coopérants normaux de la société durant leur vie complète. » (Rawls, 2004, p. 126) Ainsi, tout avantage de négociation procuré par la condition particulière d'un citoyen se voit annulé. Étant identique en ce qui concerne l'information qu'ils possèdent, les représentants peuvent ainsi négocier les principes de justices entre égaux.

Ensuite, il est possible d'affirmer que les représentants des citoyens sont, dans la position originelle, en situation d'égalité quant à leur motivation et leur capacité de réflexion. Les partenaires sont tous rationnels, au sens économique, mais ils ne sont pas pourtant marqués par l'envie, une aversion pour le risque ou un goût de domination des autres. Les partenaires ainsi définis cherchent donc à obtenir les moyens qui permettront d'atteindre efficacement leurs fins, c'est-à-dire qu'ils cherchent à établir des principes de justice qui permettront aux citoyens de réaliser leur conception du bien. Cependant, étant donné qu'ils n'ont aucune connaissance des caractéristiques particulières des citoyens qu'ils représentent et du monde particulier dans lequel ils vivent, ils ne peuvent connaître les probabilités que certains principes avantagent leurs citoyens. Cette ignorance contribue au fait que, dans la position originelle, les partenaires appliquent la règle du maximin, qui stipule qu'entre deux possibilités de distribution des produits de la coopération sociale, il faut choisir celle qui offre la meilleure des pires positions. Ainsi, si chacune de deux possibilités créent cinq groupes hiérarchisés de bénéficiaires, il faudra choisir celle dont le cinquième groupe, le plus désavantagé, est en meilleure posture que le cinquième groupe de l'autre possibilité. Mais, nous sommes en droit de nous demander quel critère pourra servir de comparaison dans cette position originelle où les partenaires sont placés derrière un

voile d'ignorance. Rawls affirme que les partenaires évaluent les différents principes de justice en se servant de l'indice de biens sociaux premiers qu'ils procurent aux citoyens. Nous reviendrons sur cet indice de biens sociaux premiers un peu plus tard. Nous pouvons pourtant déjà remarquer que les partenaires rationnels chercheront tous à choisir des principes de justice qui maximiseront le niveau minimal de biens sociaux premiers dont bénéficieront les citoyens pour réaliser leur conception du bien.

L'égalité des citoyens se voit donc représentée dans la position originelle par les contraintes de la généralité, de l'universalité et de la publicité auxquelles doivent se soumettre les principes qui régiront la structure de base de la société des citoyens, mais aussi par le fait que les partenaires qui négocient ces principes sont placés derrière un voile d'ignorance, qui fait en sorte qu'ils possèdent tous les mêmes informations sur les citoyens et leur société. De plus, les partenaires font preuve de la même rationalité et poursuivent le même objectif, soit la maximisation du niveau minimal de biens sociaux premiers sur lequel pourront compter les citoyens pour mettre en œuvre leur conception du bien. Cette égalité qui passe par l'identité des partenaires fait aussi en sorte que les principes de justice seront l'objet d'un accord unanime, car il ne peut pas y avoir, dans la position originelle, de différences entre la réflexion d'un partenaire et celle des autres.

1.2.2 L'égalité : les principes de justice et les institutions

Maintenant, il s'agit de voir comment les principes qui sont choisis par les partenaires dans la position originelle respectent l'idée d'égalité entre les citoyens. Nous avons vu précédemment que le premier principe garantit à chaque citoyen un ensemble de libertés de base égales et que les citoyens bénéficient donc de l'égalité en matière de droits et de libertés de base. Cependant, il est important de noter que cette égalité est conditionnelle. En effet, dans la conception générale de la justice, il n'y a qu'un seul principe qui s'applique et il stipule que l'ensemble des biens sociaux premiers, dont font partie les libertés de base, doit être distribué également à moins qu'une distribution inégale soit à l'avantage de chacun (Rawls, 1987, p. 93). Dans cette conception, il n'y a pas d'égalité concernant la distribution des libertés de base, car des individus peuvent céder, moyennant certaines conditions (Rawls, 1987, p. 184), certains de ces droits pour améliorer leur situation générale. Ainsi, la règle du maximin s'applique à l'ensemble des biens sociaux premiers : si une inégalité profite à tous, et donc aux plus désavantagés, par rapport

à la distribution égale stricte, qui donne la même quantité de biens à chacun, alors il faut accepter cette inégalité. Pour Rawls, cette conception générale n'est pertinente que lorsque les conditions historiques, sociales et économiques permettant l'exercice de l'égalité des droits ne sont pas présentes (Rawls, 1987, p. 184). La conception spéciale des deux principes entre donc en jeu lorsqu'il est possible que, « dans la mesure où une volonté politique existe, des institutions politiques efficaces [soient] établies de manière à procurer un espace adéquat pour exercer ces libertés. » (Rawls, 2004, p. 75) Dans ces conditions où l'ensemble le plus adéquat de libertés de base peut être garanti à chaque citoyen, l'application de la règle du maximin mène à l'égalité des libertés de base, car il n'y a aucune inégalité qui peut procurer une amélioration de la situation des plus désavantagés en termes de libertés de base (Pogge, 1989, p.149). Le premier principe, de la conception spéciale, reflète donc l'égalité des citoyens en garantissant à chacun d'entre eux le même système adéquat de libertés de base. Lorsque les conditions objectives sociales le permettent, tous les citoyens doivent être égaux sur le plan des droits et libertés de base.

Nous avons parlé de la conception générale et de la conception spéciale, de son premier principe et de son second, mais nous n'avons vu, jusqu'ici, que la formulation du premier. Pourtant, c'est le second qui comprend les éléments les plus controversés de la conception rawlsienne de la justice et implicitement, de sa conception de l'égalité. Sa plus récente formulation (Rawls, 1995, p. 347, Rawls, 2004, pp. 69-70) se développe ainsi : « Les inégalités économiques et sociales doivent remplir deux conditions : elles doivent d'abord être attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous dans des conditions d'égalité équitable des chances; ensuite, elles doivent procurer le plus grand bénéfice aux membres les plus défavorisés de la société » (Rawls, 2004, pp.69-70). Dans la *Théorie de la justice*, Rawls affirme que ce principe met de l'avant une égalité démocratique, qui se différencie de l'égalité libérale par son adhésion au principe de différence (2^e condition du principe), de l'aristocratie naturelle par son adhésion à la juste égalité des chances et du système de liberté naturelle par ces deux adhésions combinées (Rawls, 1987, pp. 96-106, voir le tableau à la p. 97).

Trois éléments ressortent de cette formulation du deuxième principe de la justice comme équité. Premièrement, il devient évident que selon l'égalité démocratique, les inégalités sociales et économiques peuvent être justes dans une société bien ordonnée,

c'est-à-dire régie par la conception politique de la justice comme équité. Nous sommes en droit de nous demander comment, de la situation d'égalité qui caractérise les partenaires de la position originelle aussi bien que les citoyens qu'ils représentent, il est possible de passer à une situation où les inégalités sociales et économiques ne sont pas seulement tolérées, mais considérées comme justes. Rawls affirme que ces partenaires, dans l'évaluation d'un principe de répartition des biens sociaux premiers, partent naturellement avec une distribution égale de ces biens (Rawls, 1987, p. 182). Cependant, Rawls ajoute que les partenaires doivent prendre en considération « l'efficacité économique et les exigences de l'organisation et de la technologie. » (Rawls, 1987, p. 182, voir aussi Rawls, 2004, p. 171) La question se pose alors : si des inégalités sociales et économiques font en sorte que chacun des citoyens voit sa situation améliorée par rapport à la distribution égale, pourquoi ne pas permettre de telles inégalités?

C'est cette question qui mène au principe de différence, le principe qui spécifie comment les inégalités peuvent être justes et qui constitue donc le deuxième élément important du second principe. L'objectif des partenaires est de maximiser la part de biens sociaux premiers dont pourra espérer bénéficier chacun des citoyens qu'ils représentent. Ainsi, si cette maximisation est le produit d'inégalités sociales et économiques, alors cela rend ces inégalités acceptables pour les partenaires et donc justes. Mais, la condition qui est sous-jacente est que les inégalités doivent procurer la meilleure situation possible, du point de vue des attentes en termes de biens sociaux premiers, pour les citoyens les plus désavantagés par ces inégalités. De plus, étant donné que Rawls suppose qu'il existe une relation en chaîne entre les inégalités (de manière à ce que les inégalités qui profitent à la classe la plus riche et à la classe la plus pauvre, profitent aussi à la classe moyenne) et un couplage étroit entre les attentes (qui fait que les attentes de chaque individu progressent dans le même sens, qu'il fasse partie du groupe avantagé ou de celui qui est désavantagé) (Rawls, 1987, pp. 111-113), lorsque la situation des plus désavantagés est maximisée, la situation de chaque autre citoyen l'est aussi.

Ce principe amène son lot de questions. Tout d'abord, comment pouvons-nous déterminer qui sont les individus les plus désavantagés de la société et comment pouvons-nous établir que leur situation est maximisée? Rawls affirme que les plus désavantagés sont les individus dont les attentes en termes de biens sociaux premiers, qui sont mesurées avec

un indice, sont les plus faibles (Rawls, 2004, pp. 90-91). Par conséquent, pour maximiser leur situation, il faut s'arranger pour que l'indice associé à la position des plus désavantagés soit meilleur que dans tout autre système de coopération sociale. Cela ne veut pas dire pour autant que les individus particuliers étant reconnues comme les plus désavantagés ne pourraient pas être dans une meilleure situation dans le cadre d'un autre système. Il s'agit plutôt de faire en sorte que, dans la société régie par la conception politique de la justice comme équité, la pire des situations sur le plan des attentes de biens sociaux premiers soit meilleure que les situations les pires dans les autres systèmes de coopération sociale. Il faut cependant ajouter que Rawls effectue dans le cadre de sa théorie deux simplifications importantes qui ont des incidences sur cette définition. Premièrement, ce n'est pas l'indice total qui permet de déterminer qui sont les plus désavantagés, mais seulement leur revenu et leurs richesses (Rawls, 1987, pp. 126-128, Rawls, 2004, p. 91). Deuxièmement, les partenaires de la position originelle n'ont pas accès à tous les exemples possibles de système de coopération, mais seulement à une courte liste (Rawls, 2004, p. 121), où l'utilitarisme occupe une place prépondérante.

Par ailleurs, cette définition des individus les plus désavantagés fait référence à deux termes que nous avons déjà utilisés, mais pas encore analysés : les biens sociaux premiers et les attentes par rapport à ceux-ci. Les biens sociaux premiers sont la solution proposée par Rawls au problème des comparaisons interpersonnelles. En effet, dès qu'il est question de bénéfices pour tous et en particulier pour les plus désavantagés, il y a un problème de critère pour définir les bénéfices et ceux qui en profitent, notamment les plus désavantagés. Dans la tradition utilitariste, il s'agit de comparer des utilités individuelles, mais ces utilités étant souvent associées à différentes actions selon les individus, il devient difficile de faire des comparaisons entre les individus et d'établir ce que peut être un bénéfice individuel et qui peuvent être les individus les plus désavantagés. Rawls propose que l'on se serve d'une donnée un peu plus objective que l'utilité, soit les biens sociaux premiers comme base des attentes des citoyens. Ces biens sociaux premiers sont des biens sociaux dont tous les citoyens considérés comme libres et égaux ont besoin pour réaliser leur conception du bien (Rawls, 2004, pp. 88-89). Il est ainsi supposé que tous les citoyens préfèrent avoir plus de ces biens que moins. Par conséquent, étant donné que les besoins en biens sociaux premiers sont semblables parmi les citoyens, il sera plus facile, à l'aide d'un indice de biens sociaux premiers, d'établir ceux qui sont plus désavantagés que les autres et comment ils peuvent

bénéficier des inégalités. Il est important de noter que ces biens sont sociaux et non pas naturels, ce qui veut dire que ces biens sont directement dépendants de la structure de base, qui constitue l'objet de la justice comme équité, contrairement à la santé ou l'intelligence qui sont des biens naturels, indirectement influencés par la structure de base (Rawls, 1987, p. 93). Rawls définit cinq sortes de biens sociaux premiers (Rawls, 2004, pp. 89-90). Tout d'abord, il y a les droits et libertés de base dont nous avons déjà parlé. Ensuite, il y a la liberté de mouvement et le libre choix d'une occupation parmi des possibilités diverses, laissant ainsi la chance de prendre les moyens nécessaires à la réalisation des fins individuelles et de pouvoir les remettre en question. Il y a aussi le pouvoir associé aux positions d'autorité et assorties de responsabilités. Puis, il y a le revenu et la richesse, compris comme moyen d'échange permettant de réaliser des fins individuelles (Rawls, 2004, pp. 234-235). Enfin, il y a les bases sociales du respect de soi-même, faisant en sorte que chaque citoyen peut se considérer comme ayant de la valeur (Rawls, 2004, p. 91).

Il faut remarquer que lorsque l'on procède aux comparaisons interpersonnelles, l'indice des biens sociaux premiers que l'on utilise à cette occasion est une mesure des attentes qu'ont les citoyens quant à ces biens (Rawls, 1987, p. 122). Il n'est donc pas question de comparer les niveaux de biens sociaux premiers réellement possédés ou d'établir un principe d'allocation des biens sociaux premiers à l'ensemble des citoyens (Rawls, 1987, p. 95). Les principes de la justice s'appliquent à la structure de base de la société et ils ont donc pour objectif de définir une procédure de manière à ce qu'elle mène à un résultat juste par définition, quoi qu'il en soit. Par conséquent, le principe de différence ne définit pas l'égalité ou la justice en se référant à un résultat particulier, mais plutôt en comparant les attentes que possèdent les citoyens par rapport aux biens sociaux premiers. Ce principe cherche à maximiser ces attentes pour les citoyens qui sont le plus désavantagés quant à ces mêmes attentes. Bref, il est possible d'affirmer que, puisque les biens sociaux premiers répondent à des besoins qu'ont tous les citoyens, les attentes qui composent l'indice des biens sociaux premiers correspondent aux perspectives de vie des citoyens à partir de leur position sociale (Rawls, 1987, p. 95). Par ailleurs, il est important de noter que deux individus possédant les mêmes attentes peuvent, en raison de contingences, avoir des besoins différents au cours de leur vie et donc bénéficier d'une quantité différente de biens sociaux premiers (Rawls, 2004, pp. 235-236).

Le troisième élément important du second principe de justice est le principe de la juste égalité des chances et comme nous le verrons dans la prochaine section, il a la priorité sur le principe de différence. Rawls le présente principalement en le contrastant avec le principe de l'égalité formelle des chances. Rawls affirme que ce dernier n'offre qu'une ouverture formelle aux différentes carrières, c'est-à-dire que personne n'est *a priori* empêché d'occuper un emploi ou un autre, mais les contingences arbitraires peuvent faire en sorte que des individus ayant les mêmes talents et la même motivation que d'autres soient avantagés par rapport à ceux-ci. Ainsi, dans une société donnée, il peut ne pas y avoir de règles discriminant les femmes ou les Arabes, mais puisque ces individus ont, par exemple, moins de chances de s'éduquer et de développer leurs capacités et talents que les hommes blancs, ils se retrouvent discriminés substantiellement. Même s'ils ont les mêmes capacités, les mêmes talents et la même motivation que les hommes blancs, il se peut que ces derniers soient quand même privilégiés. Ce sont les défauts de ce genre que Rawls cherche à éliminer avec son principe de la juste égalité des chances (Rawls, 2004, pp. 70-71). Ce principe poursuit l'objectif suivant : que tous les citoyens, à dotations naturelles égales et motivation égale, aient sensiblement la même chance d'occuper les différents postes publics et positions sociales qui profitent directement des inégalités sociales et économiques. « Dans toutes les parties de la société, ceux qui sont doués et motivés de la même manière doivent avoir à peu près les mêmes perspectives d'éducation et de succès. » (Rawls, 2004, p. 71) Comme il est possible de le voir, cette juste égalité des chances demande surtout que les individus aient les mêmes possibilités de développer leurs capacités et leurs talents, afin d'avoir un accès équitable aux emplois qui requièrent ces capacités et ces talents. Ses champs d'intervention sont donc principalement celui de l'éducation et les champs connexes qui peuvent influencer sur l'accès à l'éducation, comme le revenu et la richesse.

De cette manière, le principe de la juste égalité des chances s'assure que les individus considérés comme des personnes libres et égales soient considérés également, pourvu qu'ils possèdent également les dons et la motivation nécessaires, lorsqu'il est question d'attribuer un emploi. Personne n'est donc injustement privé d'un emploi. Par conséquent, si on relie le principe de la juste égalité des chances au contexte plus général du second principe de justice, nous voyons que les inégalités sociales et économiques permises par la justice comme équité doivent être, avant que l'on puisse évaluer si elles

profitent aux plus désavantagés, associées à des positions qui sont accessibles à tous les citoyens à dons et motivations égaux. Bref, les inégalités qui peuvent améliorer les attentes des plus défavorisés doivent nécessairement être liées à des positions qui sont ouvertes à tous selon la juste égalité des chances.

Si on récapitule, l'égalité des citoyens se reflète, au niveau des principes de justice, de trois manières différentes. Tout d'abord, dans le premier principe, lorsque les conditions sociales le permettent, chacun des citoyens a le droit au même ensemble adéquat de libertés de base. Ensuite, lorsqu'on observe le second principe, on voit que les inégalités sociales et économiques peuvent être justes, mais qu'elles peuvent seulement l'être si elles sont associées à des positions ouvertes à tous selon la juste égalité des chances et si elles maximisent les attentes en biens sociaux premiers des plus défavorisés. Dans ce cas, l'égalité des citoyens est représentée par la juste égalité des chances et par l'idée de réciprocité qui guide le principe de différence. En effet, selon Rawls, étant donné les nécessités de l'efficacité et de l'organisation sociale, les inégalités sociales et économiques sont inévitables et la manière de les admettre sans heurter notre conception des citoyens considérés comme des personnes égales, c'est de faire en sorte que chacun, peu importe sa provenance sociale, ait une chance égale, ses dotations initiales et sa motivation étant égales à celles des autres, d'obtenir les positions à l'origine des inégalités sociales et économiques. De plus, pour ce qui est de l'idée de réciprocité, il s'agit de faire en sorte que tous bénéficient de ces inégalités et que les plus défavorisés par ces inégalités voient leur position maximisée. Puisque tous participent à la coopération, il doit être acceptable du point de vue de chacun de s'éloigner de la distribution égale initiale des biens sociaux premiers. Par conséquent, c'est la situation des plus défavorisés, engendrée par ces inégalités, qui sert de critère d'évaluation, car non seulement leur situation doit être améliorée par rapport à la distribution égale initiale, mais elle doit l'être maximale. Elle doit être meilleure que la situation des plus défavorisés dans les autres types de système de coopération, parmi lesquels les partenaires de la position originelle peuvent choisir. L'idée des citoyens égaux dans le second principe est donc respectée, si l'on se fie à Rawls, car les inégalités ne sont permises que si elles bénéficient à chacun des citoyens, et plus particulièrement de manière maximale aux citoyens les plus défavorisés, et si chacun a une chance juste et égale, moyennant les mêmes dotations initiales et la même motivation, d'occuper un emploi, auquel sont associées les inégalités permises.

Les institutions incarnant l'égalité des droits et libertés de base sont les mêmes que celles de la liberté, c'est-à-dire les institutions d'une démocratie constitutionnelle. D'autre part, étant donné que les questions du second principe ne sont pas d'ordre constitutionnel (Rawls, 2004, pp. 74-75), mais d'ordre législatif, il est donc plus difficile de définir avec précision les institutions qui peuvent atteindre les objectifs du principe de la juste égalité des chances et du principe de différence. Néanmoins, il est possible de protéger certains éléments du deuxième principe à l'aide de la Constitution (Rawls, 2004, pp. 75-76). Premièrement, il peut y avoir des dispositions faisant en sorte que l'égalité formelle des chances soit garantie. Deuxièmement, un minimum social couvrant les besoins de base des citoyens peut être inscrit dans la Constitution. Par ailleurs, le principe de la juste égalité des chances et le principe de différence exige plus que ce que ces deux garanties constitutionnelles peuvent procurer. Leurs exigences sont traitées à l'étape législative. Ce que l'on peut dire c'est que Rawls compte sur une économie de marchés libres et compétitifs (Rawls, 2004, p. 191). Mais, puisque Rawls ne tranche pas la question de la propriété des moyens de production (Rawls, 2004, pp. 160-161), cette économie peut être capitaliste dans le cadre d'une démocratie de propriétaires ou elle peut se développer dans le cadre d'un socialisme libéral. Chacun de ses deux cadres répond, selon Rawls, aux deux principes de justice. Dans sa reformulation de la justice comme équité, Rawls présente quelques exemples de ce que pourraient être des institutions économiques d'une démocratie de propriétaires (Rawls, 2004, pp. 217-222). Premièrement, un principe d'épargne juste doit être établi, afin que la structure de base ait les moyens de demeurer juste de génération en génération. Deuxièmement, une fois que le principe d'épargne juste est défini, il y a divers modes d'imposition qui peuvent être adoptés afin de garantir la justice du contexte économique et social, en accord avec le principe de différence et le principe de la juste égalité des chances. Les deux principales sont l'imposition progressive des bénéficiaires de legs et d'héritages, afin « d'encourager une dispersion large et plus égale de la propriété réelle et des moyens de production. » (Rawls, 2004, p. 220), et un impôt progressif sur la consommation, afin d'éviter les accumulations de richesses menaçant la juste égalité des chances et la valeur équitable des libertés politiques (Rawls, 2004, p. 220). Rawls affirme que le second principe ne peut pas être totalement satisfait, mais qu'il s'agit de se donner des outils, comme la taxation, nous permettant d'arriver à une certaine approximation de ce qu'exige le principe de différence et le principe de la juste égalité des chances. Étant donné

cette approximation, il est difficile d'établir avec précision la manière dont ces institutions respectent l'idée de citoyens égaux, surtout qu'en ce qui concerne l'économie de marché, Rawls n'avance pas beaucoup d'arguments sur le plan de la justice permettant d'exclure des formes d'économie sans marché. Cependant, il est possible de remarquer que les principaux efforts déployés sur le plan institutionnel pour répondre aux exigences du second principe de justice consistent en une dispersion de la richesse et des moyens de production pour éviter les accumulations et leurs effets injustes sur les perspectives de vie des citoyens.

Enfin, nous pouvons dire que chez Rawls, les citoyens sont d'abord considérés comme égaux en vertu du fait qu'ils possèdent les deux facultés morales associées au sens de la justice et à la conception du bien, à un degré minimal nécessaire pour faire d'eux des membres coopérants de la société durant leur vie entière. Ensuite, cette égalité est représentée au sein de la position originelle de plusieurs façons. Les principes de justice doivent être généraux, universels et publics. Les partenaires de la position originelle sont placés derrière un voile d'ignorance, de sorte qu'ils possèdent tous la même information sur le monde, sans pour autant avoir d'avantages dans la négociation. De plus, ils ont la même rationalité et la même motivation, soit procurer aux citoyens qu'ils représentent les meilleures attentes, en termes de biens sociaux premiers, afin qu'ils puissent réaliser leur conception du bien particulière. Cette symétrie entre les partenaires de la position originelle contribue à faire adopter par ceux-ci un premier principe qui garantit une égalité de droits et de libertés de base entre les citoyens et un second principe de justice qui permet les inégalités sociales et économiques dans la mesure où elles sont associées à des emplois attribués selon un principe de juste égalité des chances et où elles maximisent les perspectives de vie des plus désavantagés de la société. Ainsi, chaque citoyen bénéficie de la coopération et la situation correspondant à ceux qui ont le plus faible bénéfice procure tout de même de meilleurs bénéfices que ce que ferait la pire des situations dans les autres systèmes de coopération sociale, parmi lesquelles les partenaires ont à choisir. Bien que ce ne soit pas l'objet principal de son travail, Rawls présente tout de même quelques exemples d'institutions qui pourraient incarner cette égalité des citoyens. Il s'agirait d'un régime constitutionnel avec une économie de marché capitaliste ou socialiste, dans lequel il y aurait un principe d'épargne juste pour assurer une structure de base juste aux prochaines générations et une taxation progressive des legs, des héritages et de la consommation, de

manière à disperser la richesse et éviter son accumulation entre les mains de quelques-uns. Ce qu'il faut retenir, à mon avis, de la conception de l'égalité de Rawls qui vient d'être présentée, c'est que l'on passe d'une idée où les citoyens sont considérés comme égaux en vertu de leurs facultés morales les rendant aptes à coopérer pendant toute leur vie, à des principes qui permettent les inégalités sociales et économiques et qui font en sorte que certains citoyens auront plus de moyens pour exercer leurs libertés de base et pour réaliser leur conception du bien.

1.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Rawls

La liberté et l'égalité se déploient chez Rawls à plusieurs niveaux et ces valeurs ont donc plusieurs aspects. Il n'est donc pas surprenant que la question du rapport qu'ils entretiennent possède de nombreuses facettes. Mais, quelle est d'abord cette question du rapport entre la liberté et l'égalité? Que cherche-t-on à savoir en posant cette question? Premièrement, on vise à établir la compatibilité ou l'incompatibilité de ces valeurs et des demandes qui en découlent. Deuxièmement, on tente de déterminer les caractéristiques qui rendent possible la compatibilité ou les raisons qui expliquent l'incompatibilité. C'est en répondant à ces deux questions que l'on peut être en mesure ensuite d'établir si le rapport qui lie la liberté à l'égalité en est un d'opposition et de déceler, s'il y a lieu, les difficultés liées à ces valeurs et à leur relation.

Tout d'abord, il est assez clair que pour Rawls ces deux valeurs sont compatibles ou plutôt doivent l'être. L'articulation de leurs demandes conflictuelles devient même l'objectif principal de la théorie de la justice comme équité (Rawls, 2004, pp. 18-21). Rawls part de l'idée de personnes libres et égales et essaie d'élaborer à partir de cette idée, parmi d'autres, une théorie de la justice qui permettrait d'ordonner ces demandes. Ainsi, il semble évident que la liberté et l'égalité sont compatibles et qu'elles doivent l'être.

1.3.1 La liberté et l'égalité sur le plan des idées fondamentales et de la position originelle

Aussi, ce n'est pas la réponse à cette question qui nous éclaire le plus sur le rapport qu'entretiennent la liberté et l'égalité chez Rawls, mais plutôt dans la façon dont Rawls articule leur compatibilité. Sur le plan des idées fondamentales, il ne semble pas y avoir de conflit. Les individus sont libres en regard de leur conception du bien et ils sont égaux, car

ils possèdent les facultés morales nécessaires à faire d'eux des coopérants permanents de la société. En simplifiant, on peut dire qu'ils sont tous également libres et qu'ils ont tous également un sens de la justice. Lorsque la position originelle est déterminée, la liberté prend la forme du contenu et l'égalité celle du contenant. En effet, l'égalité se voit représentée par les caractéristiques particulières de la position originelle qui imposent un guide à la discussion entre les partenaires, alors que la liberté devient la principale source de motivation pour les partenaires qui négocient. Ainsi, l'égalité est incarnée par la procédure qui rend les partenaires identiques quant à leurs motivations et quant aux connaissances qu'ils possèdent. Elle passe par la symétrie et l'identité des partenaires ayant à établir les principes de justice. On verra plus tard qu'il est possible de penser que cette égalité des partenaires est ce qui fonde moralement l'inégalité factuelle à laquelle donnent lieu ces deux principes.

Par ailleurs, il est important de noter deux éléments qui font leur apparition dans le cadre de la position originelle. D'abord, la distribution des bénéfices de la coopération se fait en termes d'attentes de biens premiers. Il ne s'agit donc pas de mesurer la justice d'une distribution en évaluant la quantité de biens premiers que chacun possède après la distribution, mais plutôt en jugeant la procédure qui assure la répartition des coûts et des bénéfices de manière à ce qu'elle garantisse une répartition juste des attentes de biens premiers. Par conséquent, une fois qu'un mode de production et de répartition a été considéré comme juste, il n'y a aucune nécessité, dans le cadre de ce mode, de procéder à une redistribution des biens premiers.

D'autre part, c'est dans le cadre de la description de la position originelle que Rawls mentionne pour la première fois que pour des raisons d'efficacité économique et d'organisation, les inégalités sociales et économiques peuvent être justifiées (Rawls, 1987, p. 182). Bien sûr, ces inégalités ne concernent pas les droits et libertés de base ni la juste égalité des chances, elles ne concernent que les attentes des autres biens sociaux premiers, plus particulièrement la richesse et le revenu, mais aussi l'autorité et les responsabilités, tout comme les bases sociales du respect de soi-même. Ici, Rawls fait valoir qu'il est possible qu'une distribution inégale des *attentes* de biens sociaux premiers, en raison de l'efficacité et de l'organisation, procure à chaque citoyen une situation, en ces mêmes termes d'attentes, plus avantageuse que si celles-ci étaient réparties également. Nous

reviendrons plus tard sur les problèmes que peut causer cette affirmation. Il est cependant déjà possible de noter que les caractéristiques de la position originelle n'admettent pas une égalité de condition et qu'elles sont de plus orientées en faveur d'une inégalité des attentes en termes de biens sociaux premiers, relatifs à la condition sociale et économique des citoyens. La justice d'un mode de distribution des coûts et bénéfices est analysée par les partenaires à l'aide d'un indice des attentes de biens sociaux premiers. Ainsi, puisque, toutes choses étant égales par ailleurs, les partenaires préfèrent procurer aux citoyens qu'ils représentent de meilleures attentes, c'est ce qui fait que l'idée de personnes libres et égales, transposée en une certaine symétrie des partenaires dans la position originelle, entraîne des inégalités sociales et économiques au niveau des principes. L'indice des attentes de biens sociaux premiers conduit à négliger l'importance de l'égalité, sociale et économique du moins, au sein de la justice. Les partenaires n'ont en fait qu'un but : maximiser l'indice des attentes de biens sociaux premiers pour les citoyens qu'ils représentent. Cela mène chez Rawls à minimiser l'importance pour ces citoyens d'être des égaux. Comme nous le verrons plus loin, cela est en partie dû à la simplification qu'opère Rawls en accordant plus d'importance, dans l'indice de biens sociaux premiers comme unité de comparaisons interpersonnelles, au niveau de revenu et de richesse qu'aux bases sociales du respect de soi-même.

Néanmoins, même si la description de la position originelle rend possible l'avènement de principes de justice admettant à la fois des citoyens libres et inégaux, il demeure qu'elle représente, de manière compatible, la liberté et l'égalité des personnes. Passons donc aux principes de justice et aux règles de priorité qui les régissent.

1.3.2 La priorité lexicale entre les principes

Nous avons vu précédemment que les principes de justice protègent une égalité des droits et libertés de base, une juste égalité des chances et une inégalité sociale et économique bénéficiant aux plus désavantagés. Cependant, Rawls affirme que le premier principe a une priorité d'application sur le second principe, et qu'au sein de ce second principe, la juste égalité des chances possède un même type de priorité sur le principe de différence. Ces priorités signifient, de manière générale, que le second principe de justice ne s'applique que lorsque le premier principe est respecté, et que le principe de différence ne s'applique que lorsque la juste égalité des chances est protégée (Rawls, 2004, p. 70).

Analysons d'abord la première règle de priorité, établissant la priorité du premier principe de justice sur le second. De façon positive, dans la *Théorie de la justice*, il est dit que la « liberté ne peut être limitée qu'au nom de la liberté » (Rawls, 1987, p. 287). Dans le cadre de *La justice comme équité*, alors que les conditions nécessaires à l'égalité des droits et libertés de base sont acquises², il est possible de donner deux exemples de limitations compatibles avec la priorité de la liberté. D'abord, il est possible d'imposer la conscription à chaque citoyen, et ainsi de restreindre, de manière égale pour chaque citoyen, l'ensemble des droits et libertés de base auquel il a droit si et seulement si cette conscription a comme objectif de protéger l'existence même de cet ensemble de droits et libertés de base. Ensuite, étant donné que parmi les libertés de base essentielles protégées par le premier principe, aucune n'est absolue et qu'il n'y a pas d'obligation de leur accorder la même importance (Rawls, 2004, p. 156), il est possible de les réglementer, et donc de limiter certaines au profits d'autres, de manière à ce qu'elles forment un ensemble cohérent et compatible, si on le fait en protégeant le « champ central d'application » (Rawls, 2004, p. 157) de chacune d'entre elles et que l'ensemble des libertés de base est garanti également pour chaque citoyen. De façon négative, Rawls insiste surtout sur le fait que l'ensemble des droits et libertés de base dont un citoyen, un ensemble de citoyens ou tous les citoyens bénéficient ne peut pas être réduit en échange d'un plus grand bien-être collectif de la société ou d'une compensation en termes de bien-être pour les individus dont l'ensemble de libertés est restreint. Si on comprend cette priorité en relation avec le second principe, on voit qu'il n'est pas possible de justifier une restriction des libertés de base des citoyens en faisant valoir que cette restriction favorisera une plus juste égalité des chances ou une meilleure situation sociale et économique pour les plus désavantagés et, généralement, pour l'ensemble des citoyens. Il n'est pas possible de justifier une satisfaction moindre du premier principe sous prétexte que les revendications du second sont mieux remplies. Lorsque les conditions nécessaires à la satisfaction du premier principe sont réunies, il faut prioritairement répondre aux revendications découlant de ce premier principe et ne s'attaquer aux revendications découlant du second principe que lorsque les revendications du premier principe sont pleinement satisfaites.

² Il est à noter que, en plus des conditions sociales et historiques nécessaires au respect du premier principe, Rawls considère qu'il soit possible qu'un principe assurant la satisfaction des besoins nécessaires de chaque citoyen soit lexicalement prioritaire au premier principe (Rawls, 2004, p. 71 note 7). (Voir Pogge, 1989, pp. 142-144, pour plus de détails sur la nécessité de répondre aux besoins essentiels des individus).

Maintenant que nous comprenons ce que veut dire cette première règle de priorité, il est important de comprendre pourquoi les partenaires placés dans la position originelle adoptent une telle règle. Dans *La justice comme équité*, Rawls affirme que si les partenaires avaient à choisir entre l'utilitarisme, qui n'offre aucune garantie de protection des droits et libertés de base, et les deux principes de la justice comme équité, ils n'hésiteraient pas à choisir ces derniers, car ils savent que les citoyens qu'ils représentent possèdent des intérêts fondamentaux qui sont protégés par le premier principe de justice et ils ne voudraient pas courir le risque que ces intérêts soient bafoués. « Les raisons qui appuient l'égalité des libertés de base sont aussi celles qui justifient leur priorité. » (Rawls, 2004, p. 149) Ce sont les intérêts fondamentaux des citoyens qui déterminent les droits et libertés de base dont doivent bénéficier les citoyens et c'est l'importance de ces mêmes intérêts qui favorisent le choix des deux principes de justice et la priorité de la liberté plutôt que l'utilitarisme.

La deuxième règle de priorité statue que l'application de la juste égalité des chances doit précéder celle du principe de différence. Même si cette règle n'est pas aussi longuement expliquée que la première, nous pouvons comprendre qu'elle agit selon le même modèle. En effet, la question de la répartition des avantages sociaux et économiques ciblée par le principe de différence ne peut être traitée que lorsque la société a non seulement pleinement répondu aux revendications du premier principe de justice, mais aussi à celles de la juste égalité des chances. Par ailleurs, toute entrave à la juste égalité des chances doit être justifiée par le fait qu'elle maximise les chances des plus défavorisés (Rawls, 1987, pp. 339-340). Ainsi, on comprend qu'une moindre égalité des chances ne peut pas être admise sur la base du fait qu'elle permet une maximisation de la situation sociale et économique des plus désavantagés. Il est difficile de bien cerner les raisons qui justifient cette priorité lexicale donnée au principe de la juste égalité des chances, car Rawls en parle peu. Cependant, dans la *Théorie de la justice*, il affirme que ce principe assure « que le système de coopération est un système basé sur une justice procédurale pure. » (Rawls, 1987, p. 119) Il mentionne aussi que même si une personne bénéficiait en termes de bien-être d'avoir été privée d'une juste égalité des chances, elle aurait le droit, dans ces circonstances, de considérer avoir été injustement traitée (Rawls, 1987, p. 116). La priorité de la juste égalité des chances sur le principe de différence est, d'une certaine manière, une exemplification de la priorité plus générale de la justice sur l'efficacité et le bien-être (Rawls, 1987, p. 341). En effet, tout comme les revendications découlant des deux

principes de la justice doivent être satisfaites avant de satisfaire celles du principe d'efficacité et de celui de la maximisation du bien-être, avant de s'assurer que les inégalités sociales et économiques profitent aux plus désavantagés, il faut s'assurer qu'elles soient associées à des positions ouvertes à tous selon le principe de la juste égalité des chances.

1.3.3 La liberté, l'égalité et l'efficacité

À cet égard, nous aimerions souligner que la priorité de la justice sur l'efficacité s'exprime différemment selon que ce soient les droits et libertés de base du citoyen qui soient en jeu ou sa situation sociale et économique. En effet, alors qu'il est absolument impossible de restreindre les droits et libertés de base d'un citoyen afin d'augmenter l'efficacité économique d'une société (Rawls, 2004, p. 74), ce sont précisément des considérations d'efficacité qui poussent les partenaires à s'éloigner d'une distribution égale des avantages sociaux et économiques. Ainsi, alors que dans le cas du premier principe, on s'assure que les revendications soient satisfaites avant de poursuivre une situation efficace, dans le cas du principe de différence, on procède à l'inverse; on détermine d'abord les situations efficaces que procurent le premier principe et celui de la juste égalité des chances, puis la meilleure situation efficace, du point de vue des plus désavantagés, est considérée comme étant celle répondant au principe de différence (voir Rawls, 2004, pp. 94-95). Dans le cas du principe de différence, il n'est pas question d'établir comment une distribution des avantages sociaux et économiques, mesurés en termes d'attentes de biens sociaux premiers, pourrait respecter l'idée des citoyens comme personnes libres et égales pour ensuite poursuivre, dans ce cadre *juste*, la situation la plus efficace. Étant donné que certaines inégalités sociales et économiques peuvent permettre une situation plus efficace et ainsi améliorer la situation des plus désavantagés, ces inégalités se voient justifiées. Par conséquent, le principe de différence offre la moins inégalitaire des situations efficaces, au lieu d'offrir la situation égalitaire la plus efficace. Il semblerait ainsi que l'égalité perd un peu de son importance devant le principe d'efficacité, mais aussi devant celui de la liberté, car c'est au nom d'une meilleure situation en termes d'attentes de biens sociaux premiers que l'égalité se voit délaissée. Or, ces biens sociaux premiers servent à réaliser la conception du bien du citoyen, le fondement même de sa liberté.

1.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Rawls

Cette dernière remarque nous amène à traiter plus directement de notre première thèse concernant la liberté et l'égalité chez Rawls. Nous jugeons que ces deux valeurs sont en opposition dans la pensée de John Rawls. Avant de d'exposer plus en détail les raisons qui nous poussent à défendre cette thèse, récapitulons le portrait que nous avons pu tracer de la position de Rawls concernant la liberté et l'égalité. Nous avons vu que Rawls accorde une importance toute particulière à la liberté négative dégagant un espace pour que l'individu poursuive ses fins ultimes et que la liberté positive, à travers les libertés politiques, se voit attribuer un rôle instrumental de protection de ces libertés négatives. De plus, étant donné la distinction que fait Rawls entre la liberté et la valeur de la liberté, nous comprenons que la liberté formelle est prioritaire et que la liberté réelle lui est subordonnée, et ce même si Rawls affirme que la valeur équitable des libertés politiques doit être protégée. En effet, c'est surtout grâce au second principe et en particulier au principe de différence, que les individus peuvent obtenir les moyens d'exercer leurs libertés formelles.

Du côté de l'égalité, nous avons vu que Rawls adhère à l'égalité morale des citoyens et que cette égalité morale le mène à défendre une égalité des droits et libertés de base, de même qu'une juste égalité des chances. Par contre, au niveau social et économique, Rawls ne défend pas l'égalité, il cherche plutôt à faire fonctionner les inégalités en faveur des plus défavorisés et ce, en termes d'attentes de biens sociaux premiers et non pas de résultats. Ainsi, l'égalité démocratique que défend Rawls en ce qui concerne les avantages sociaux économiques, n'instaure ni une égalité de condition ni une égalité des chances de satisfaire ses préférences ou de profiter du bien-être ni même une égalité d'attentes en termes de biens sociaux premiers; cette égalité démocratique s'assure de lier les inégalités sociales et économiques à une juste égalité des chances et de les faire fonctionner au profit des attentes en termes de biens sociaux premiers des plus défavorisés. Par conséquent, si l'on se rappelle les règles de priorité s'appliquant aux principes de justice, nous voyons que la liberté formelle et l'égalité des droits est prioritaire par rapport à la liberté réelle et l'égalité sociale et économique, et que la juste égalité des chances a priorité sur l'égalité sociale et économique. Or, puisque la liberté pour Rawls est principalement négative et formelle, et que l'égalité des droits et la juste égalité des chances sont protégées, c'est plus précisément la liberté négative et formelle qui s'oppose à l'égalité sociale et économique; les droits et libertés de base à la distribution des moyens de les exercer.

1.4.1 Les manifestations de l'opposition

Pour démontrer que cette liberté s'oppose à cette égalité chez Rawls, il faut d'abord rappeler ce que signifie cette opposition. Nous avons dit dans l'introduction qu'il y avait opposition lorsqu'il était possible de faire progresser l'égalité aux dépens de la liberté ou inversement. Il est important de clarifier cette expression. Il y a principalement trois angles sous lesquels on peut déceler cette opposition. Premièrement, il y a opposition s'il est concevable théoriquement ou pratiquement que le développement de l'une des valeurs nuise au développement de l'autre. Deuxièmement, il y a opposition s'il est possible, dans le cadre de la société idéale prévue par la théorie, que la liberté coexiste avec l'inégalité ou que l'égalité côtoie le manque de liberté. Troisièmement, il y a opposition si, à partir du niveau d'égalité et de liberté privilégié par l'auteur, il est possible, quoique non souhaitable, d'améliorer le niveau d'égalité en réduisant le niveau de liberté ou inversement. Ainsi, il n'y aura pas d'opposition si, dans le cadre d'une théorie, la liberté se développe parallèlement à l'égalité, que ce développement soit guidé par une société idéale où règne la liberté et l'égalité complète et où il n'est possible d'améliorer ni la liberté ni l'égalité, et encore moins de procéder à l'amélioration de l'une aux dépens de l'autre.

Nous estimons que la pensée de Rawls est marquée par une telle opposition sous ces trois angles. Tout d'abord, étant donné que les libertés de base sont considérées comme des biens sociaux premiers prioritaires, la satisfaction des revendications relatives à ces libertés doit se faire sans tenir compte des effets sur la distribution des autres biens premiers. L'établissement de ces libertés peut donc se faire au détriment de l'égalité des moyens pour les exercer. Ensuite, il est évident que dans une société bien ordonnée, qui respecte donc les deux principes de justice, la liberté, comprise par Rawls comme étant essentiellement les droits et libertés de base, est compatible avec des inégalités sociales et économiques, car le second principe a pour objectif de les encadrer, mais non de les éliminer. De plus, pour Rawls, il est tout à fait concevable - quoiqu'il faille se protéger d'une telle possibilité - que l'égalité sociale et économique se développe davantage que ce que laissent espérer ses deux principes de justice en sacrifiant les droits et libertés de base des citoyens ou de certains de ceux-ci. En effet, lorsque dans *La justice comme équité*, Rawls rejette l'institution d'une taxe *per capita* sur les dons innés, qui selon ses propres mots pourrait réduire ou éliminer les inégalités, il le fait, car une telle mesure réduirait ou éliminerait les inégalités

économiques en violant les libertés des citoyens les plus doués (Rawls, 2004, p. 216). Par ailleurs, de manière générale, le caractère oppositionnel devient d'autant plus évident lorsque l'on cherche les fondements de la priorité accordée à la liberté. Cette priorité est justifiée pour éviter que les droits et libertés de base soient sacrifiés contre d'autres avantages individuels ou collectifs, notamment des avantages sociaux et économiques. Ainsi, chez Rawls, l'égalité sociale et économique peut théoriquement être atteinte aux dépens des libertés de base, même si cette possibilité est rejetée et que ce rejet justifie en partie la priorité de la liberté. Bref, les droits et libertés de base s'opposent à l'égalité sociale et économique chez Rawls, et ce, sous les trois angles précédemment décrits.

Bien évidemment, cette opposition ne sacrifie pas totalement les deux valeurs en question, car les deux principes protègent les droits et libertés de base, garantissent une valeur équitable des libertés politiques et un minimum de moyens pour exercer les autres libertés, tout comme ils procurent aux citoyens une égalité de droit, une juste égalité des chances et une garantie que les inégalités fonctionnent au profit des plus désavantagés. Cependant, il demeure que la société bien ordonnée n'offre pas une liberté réelle à tous et elle n'est pas composée de citoyens socialement et économiquement égaux.

1.4.2 Les causes de l'opposition

Mais, à quoi est dû ce rapport d'opposition? Principalement, à deux causes. Premièrement, le fait de concevoir la liberté surtout de manière négative et formelle sous la forme de droits et libertés de base comme biens sociaux premiers prioritaires permet de détacher la liberté des moyens nécessaires à son exercice tout en minimisant l'importance du consentement et de la volonté politique du citoyen comme source de sens de la liberté. Ces deux éléments font en sorte, d'une part, qu'il est possible, chez Rawls, de réaliser une égale liberté sans s'assurer que les moyens sont distribués également et d'autre part, que le niveau de liberté et d'égalité consenti par les deux principes de justice n'est pas soumis au consentement des citoyens réels, et qu'il est donc jugé adéquat sans que ceux qui sont concernés l'aient accepté. Deuxièmement, concevoir l'égalité sociale et économique principalement sous le mode de l'identité ou la symétrie quantitative et en termes d'attentes de biens sociaux premiers fait en sorte que l'égalité est seulement atteinte si tous les citoyens ont les *mêmes* attentes. Or, à lire Rawls, on comprend qu'assurer à tous les citoyens les mêmes perspectives de vie en ce qui a trait au revenu, à la richesse, à l'autorité,

aux responsabilités et aux bases sociales du respect de soi-même ferait intervenir des mesures contraires à la priorité de la liberté, notamment pour compenser les inégalités arbitraires concernant les dotations initiales des citoyens. Si, néanmoins, il était possible d'égaliser les attentes sans porter atteinte aux droits et libertés de base, il demeurerait des inégalités de conditions sociales et économiques, car selon cette conception de l'égalité-identité, les citoyens se retrouveraient tout de même avec des revenus, des richesses, des responsabilités différents et donc inégaux. Mais alors, pour égaliser ces conditions des citoyens, il faudrait constamment contraindre la liberté des individus de manière à préserver leur égalité³. C'est pourquoi, même si on égalisait les attentes, des inégalités sociales et économiques persisteraient et on ne pourrait y remédier, en raison de la priorité accordée à la liberté. C'est d'ailleurs pour éviter ce genre de problème que Rawls préfère comparer la justice distributive à une justice procédurale pure, où ce n'est pas le résultat de la distribution qui détermine la justice d'un système de coopération, mais la nature des procédures qui caractérisent ce système et qui mènent donc à cette distribution (Rawls, 2004, p. 81). Ainsi, l'application des principes de justice vise les institutions et ces principes sont choisis, car ils assurent un cadre institutionnel maximisant les attentes que peuvent avoir les plus désavantagés lorsqu'ils participent à cette coopération. Bref, la façon qu'a Rawls de concevoir la liberté et l'égalité contribue à leur opposition, telle qu'elle est précédemment décrite.

Bien sûr, comme il a déjà été mentionné, cette opposition n'est pas un problème en soi, mais plutôt le symptôme de problèmes plus importants. En effet, aux deux causes que nous venons de décrire comme contribuant au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité chez Rawls correspondent des problèmes qui mettent en péril, à leur manière, la réalisation de la liberté et de l'égalité.

1.5 La liberté rawlsienne et ses difficultés

1.5.1 La liberté négative, l'autonomie et l'hétéronomie

En considérant la liberté comme étant principalement représentée par les droits et libertés de base garantis par le premier principe de justice, Rawls néglige l'importance de la

³ Nous verrons que Nozick croit que la justice distributive égalitariste poursuit cet objectif.

liberté positive et de la liberté réelle, de manière à remettre en question la liberté procurée par les droits et libertés de base. Tout d'abord, malgré la garantie de la valeur équitable des libertés politiques, la liberté positive se voit reléguée au second plan en raison de la façon dont les principes de la justice, devant s'appliquer aux citoyens d'une société, sont choisis et de la conception de l'autonomie politique défendue par Rawls. En effet, les principes de justice sont choisis par des partenaires imaginaires, représentant les citoyens réels, dans le cadre de la position originelle comprenant le voile d'ignorance et non par les citoyens réels. Ceux-ci n'interviennent dans toute leur réalité qu'au cours de la quatrième et dernière étape de la séquence d'application des principes de justice, celle de « l'application des règles aux cas particuliers par des juges et des administrateurs et de leur respect par les citoyens » (Rawls, 2004, p.76, Rawls, 1987, pp. 235-236). Ainsi, non seulement les citoyens sont appelés à se soumettre à des principes qu'ils n'ont pas choisis, mais ils ne participent à leur application ni à l'étape de la convention constitutionnelle ni à l'étape législative. Or, comment des citoyens peuvent être dits libres si les principes auxquels ils se soumettent, et qui définissent notamment les droits et libertés de base qui leur sont garantis, sont le fruit d'un accord hypothétique entre des partenaires imaginaires placés dans une position aux caractéristiques complètement irréalistes? Comme le fait remarquer Dworkin, « a hypothetical contract is not simply a pale form of an actual contract; it is no contract at all » (Dworkin, 1975, p. 18). Rawls semble d'ailleurs lui-même reconnaître qu'un tel contrat n'est pas contraignant (Rawls, 2004, p.37). Alors, pourquoi, lorsqu'il discute du processus d'adoption et d'application des principes, Rawls affirme-t-il que les principes sont adoptés par les partenaires placés derrière un voile d'ignorance? (Rawls, 2004, p. 76) Il pourrait être acceptable que le contrat hypothétique obtenu par les représentants des citoyens dans la position originelle soit un indice de l'équité des principes que proposent Rawls, mais que ceux-ci soient tout de même adoptés et appliqués, de manière démocratique, par les citoyens réels qui devront s'y soumettre. Pourtant, Rawls persiste à défendre que ce contrat est non seulement un indice de l'équité des principes, mais aussi la première étape de leur application. Ainsi, bien que les principes protègent les libertés politiques des citoyens devant leur permettre d'influer sur le processus politique, le pouvoir, probablement le plus fondamental, de choisir les principes de justice, qui régiront la structure de base de leur société, et de guider leur application, leur est refusé. La liberté, dont profitent les citoyens dans la théorie rawlsienne de la justice, est celle qu'on leur accorde à partir du point de vue des partenaires placés dans la position originelle et non celle qu'ils décident volontairement

de se donner. C'est pourquoi il y a une perte et que la liberté de ces citoyens m'apparaît pour le moins menacée.

Cette perte se reflète d'ailleurs dans la conception de l'autonomie politique que défend Rawls. Alors qu'il semblerait naturel de dire que les citoyens sont autonomes politiquement lorsqu'ils obéissent à des lois dont ils sont les auteurs, Rawls affirme dans *Libéralisme politique* que « l'autonomie complète est réalisée quand les citoyens agissent à partir de principes de justice qui déterminent les termes équitables de la coopération qu'ils se donneraient à eux-mêmes s'ils étaient équitablement représentés comme des personnes libres et égales. » (Rawls, 1995, p. 109) Or, étant donné que pour lui cette représentation équitable est fournie par les partenaires placés dans la position originelle, on comprend que les citoyens sont complètement autonomes lorsqu'ils agissent selon les principes de justice choisis dans ce cadre, soit les deux principes de justice défendus par Rawls et présentés plus tôt. Mais, puisque les vrais citoyens ne semblent pas avoir de place dans la théorie de Rawls pour faire valoir leur propre conception de ce qui est une représentation équitable ou qu'ils ne peuvent tout simplement pas faire valoir ce qu'ils jugeraient équitables comme modalités de coopération, leur autonomie dépend de leur acceptation des principes de justice comme modalités équitables de la coopération. S'ils les acceptent et y obéissent, ils réalisent complètement leur autonomie. Cela veut dire que leur autonomie dépend d'un critère extérieur, qui est la théorie de la justice stipulant que la position originelle mène aux principes de justice que les citoyens choisiraient pour déterminer les modalités de la coopération à laquelle ils participent s'ils étaient équitablement représentés comme des personnes libres et égales. Le consentement de l'individu n'est pas le critère essentiel déterminant son autonomie politique. L'essentiel est de comprendre que les principes de justice élaborés grâce à la position originelle seraient ceux qu'il choisirait s'il était *vraiment* une personne libre et égale. Il doit comprendre que c'est seulement à travers les caractéristiques de la position originelle qu'il peut être représenté équitablement comme une personne libre et égale, et donc que les principes que l'on obtient à partir de cette position lui permettent de coopérer comme s'il était libre et égal aux autres coopérants. Tant qu'il ne comprend pas cela, il ne peut être complètement autonome. Pourtant, même s'il apparaît fondamental que l'autonomie politique procure des règles qui reflètent la liberté et l'égalité des citoyens, cet aspect n'est pas important au point que l'on puisse établir, d'une manière indépendante des citoyens réels, la procédure respectant cette liberté

et cette égalité et par conséquent, les principes de justice en découlant. Les principes, les lois et les règles auxquels sont soumis les citoyens doivent être le fruit d'un processus équitable respectant leur liberté et leur égalité, mais leur consentement reste nécessaire; il faut que ce soit leur processus équitable et donc leurs principes, leurs lois et leurs règles. Rawls semble oublier cette nécessité et c'est pourquoi l'autonomie qu'il défend a de fortes tendances à l'hétéronomie. Le fait qu'aucune importance ne soit accordée à la liberté positive prive les citoyens réels de leur pouvoir d'adopter leurs principes de justice et teinte ainsi la conception même de l'autonomie politique rawlsienne. Le centre d'intérêt n'est pas l'acte fondateur du citoyen qui se donne des principes de justice, mais plutôt la position originelle, décrite de manière à ce qu'elle mène à des principes que des individus libres et égaux se seraient donnés, mais que les vrais citoyens n'ont pas le privilège de se donner concrètement.

1.5.2 La liberté réelle et la valeur de la liberté

Ensuite, en plus des dangers découlant de cette hétéronomie et de ce manque de valorisation de la liberté positive, il y a aussi ceux qui sont associés au manque de liberté réelle et donc, au manque de moyens pour exercer les libertés formelles garanties par le premier principe. Rawls insiste pour distinguer la liberté de la valeur de la liberté, mais nous sommes en droit de nous demander en quoi nous sommes libres si nous avons des droits, mais aucun moyen de les exercer? Bien sûr, Rawls garantit aux citoyens certains moyens de profiter de leurs droits et libertés de base, grâce à la valeur équitable des libertés politiques, le principe de la juste égalité des chances et le principe de différence. Cependant, il admet que certains pourront profiter davantage de leurs libertés de base que d'autres, sans que cela ne mette en péril, selon lui, l'égalité des droits et libertés de base (Rawls, 2004, pp. 204-205). Ainsi, si l'on parvient à remettre en question cette distinction entre la liberté et sa valeur, il apparaît que la priorité de la liberté exige une égalité de la valeur de la liberté et que, par conséquent, la liberté mise de l'avant par Rawls procure non seulement une liberté incomplète, au moins pour certains, mais surtout qu'elle n'est pas égale pour tous les citoyens.

Norman Daniels, dans son article « Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty », critique précisément cette distinction entre la liberté et sa valeur. Selon lui, il est possible de montrer, à partir de la réflexion rawlsienne elle-même, que « equal liberty without equal

worth of liberty is a worthless abstraction » (Daniels, 1975, p. 263). Daniels procède à partir du point de vue des partenaires placés dans la position originelle et de l'argument qui les mène à choisir la liberté de conscience égale pour tous⁴. Il relève principalement deux arguments menant les partenaires à adopter, respectivement, la priorité de la liberté de conscience et l'égalité de son application (Daniels, 1975, p. 265). Le premier souligne l'intérêt fondamental que peut constituer pour les citoyens leurs doctrines compréhensives religieuses, morales ou philosophiques et la préférence correspondante que tous les citoyens leur accordent par rapport aux autres biens sociaux premiers. Les partenaires optent donc conséquemment pour la priorité de la liberté de conscience par rapport aux autres biens sociaux premiers. Le second argument insiste sur le fait qu'étant placé derrière un voile d'ignorance, si les partenaires ne privilégiaient pas l'égalité de la liberté de conscience, ils ne pourraient pas savoir si les citoyens, dont ils défendent les intérêts, seraient parmi la majorité favorisée par cette inégalité ou parmi la minorité. Or, puisque la défense de cet intérêt est si prioritaire, ils ne peuvent prendre le risque que leurs citoyens se trouvent dans la situation minoritaire, c'est pourquoi ils choisissent l'égalité de la liberté de conscience. Daniels tente ensuite d'appliquer les mêmes arguments pour défendre la priorité de la valeur de la liberté de conscience et l'égalité de la valeur de la liberté de conscience, de manière à rendre clair que s'il est rationnel pour les partenaires placés dans la position originelle de choisir la liberté de conscience égale, il est aussi rationnel pour eux de choisir la valeur égale de la liberté de conscience (Daniels, 1975, p. 269). Dans le cas de l'égalité de la valeur de la liberté de conscience, Daniels remarque que l'élément central de l'argument de Rawls en faveur de la liberté de conscience égale pour tous repose sur la peur que représente toute interférence avec la liberté de conscience. Or, puisque que le manque de moyens constitue une forme d'interférence empêchant d'exercer la liberté de conscience, Daniels trouve qu'il est rationnel pour les partenaires de protéger la valeur égale de la liberté de conscience. Par ailleurs, dans le cas de la priorité de la valeur de la liberté de conscience, Daniels estime que si la liberté de conscience a la priorité sur les autres biens sociaux premiers, il est naturel que les moyens permettant d'exercer cette liberté de conscience, et procurant ainsi une valeur à cette liberté, aient la même priorité, car autrement nous serions confrontés à une situation où les autres biens sociaux premiers seraient subordonnés à la liberté de conscience alors même qu'ils sont préférés aux moyens

⁴ Il emploie aussi la même stratégie dans le cas des libertés politiques et de leur valeur.

devant permettre l'exercice de cette liberté, ou du moins son exercice égal (Daniels, 1975, p. 269). En montrant ainsi qu'il est tout aussi rationnel, du point de vue de la position originelle, de défendre des libertés égales pour tous que de défendre leur valeur égale, Norman Daniels arrive à faire comprendre que la distinction entre la liberté et la valeur de la liberté est artificielle et arbitraire, que les moyens d'exercer la liberté sont aussi importants que cette liberté, et que le second principe de la justice, en ne protégeant pas la valeur égale des libertés, met en péril le premier principe. Rawls, en distinguant la liberté de sa valeur, afin de rendre compatible l'égalité des libertés et les inégalités sociales et économiques permises par le second principe, menace, pour certains du moins, la même liberté à laquelle il voulait pourtant donner la priorité et il détruit l'égalité qui devait caractériser sa distribution.

Cette critique ayant été formulée en 1975, Rawls tente de lui répondre dans *La justice comme équité*. Après avoir réitéré la distinction entre les libertés et la valeurs de ces libertés, Rawls affirme que, pour éviter que les libertés politiques ne soient que des libertés formelles, la valeur équitable de celles-ci doit être garantie pour tous les citoyens. Cette garantie, qui fait partie intégrante du premier principe de la justice, signifie que les citoyens doivent avoir, peu importe leurs conditions sociales et économiques, des chances équitables d'influer sur le processus politique, que ce soit par les élections, en occupant un poste public ou par d'autres moyens semblables (Rawls, 2004, p. 205). Sur le modèle de la juste égalité des chances, Rawls définit la valeur équitable des libertés politiques comme étant l'offre à chaque citoyen de chances équitables d'utiliser les libertés politiques de manière efficiente. Il ne s'agit donc pas de procurer au citoyen tous les moyens nécessaires au contrôle politique de sa vie, mais plutôt de s'assurer que les inégalités sociales et économiques n'entravent pas outre mesure l'exercice égal des libertés politiques. Bref, loin de vouloir procurer à tous les moyens de maîtriser leur destinée, il s'agit de protéger les plus pauvres de la domination politique des plus riches, en procurant à tous une chance équitable d'influer sur le cours des choses politiques. Sans s'étendre dans des spéculations d'ordre institutionnel, Rawls croit que cette « juste égalité des chances politiques » pourrait être favorisée par des réformes comme « le financement public des élections et les limites aux contributions de campagne électorale, l'assurance d'un accès plus équilibré aux médias publics et certaines réglementations de la liberté d'expression et de la liberté de la presse (mais pas de restrictions qui affectent le contenu du discours). » (Rawls, 2004, p. 206) Étant

donné que l'espace public politique est limité, il est important de neutraliser, de façon raisonnable, l'influence du pouvoir économique et social sur la place que peut occuper un citoyen dans cet espace public et c'est grâce à ce genre de mesures que les acteurs politiques seront assez indépendants de ces pouvoirs pour que les citoyens aient un accès suffisamment égal à l'espace politique et une chance équitable d'influer sur ses orientations.

Cependant, Rawls refuse d'accorder un statut semblable à la valeur des autres libertés de base. Il affirme que leur garantir une valeur équitable serait soit irrationnel, inutile ou porteur de discorde sociale (Rawls, 2004 p. 207). Car Rawls n'est pas tout à fait certain du sens que prend l'affirmation d'une telle équité dans la valeur des autres libertés de base. Si cela veut dire que nous devons fournir à tous les citoyens un niveau égal de richesse et de revenu, c'est irrationnel, car cela va à l'encontre de l'établissement d'une société socialement organisée et efficace. D'autre part, si cela veut plutôt dire qu'un niveau minimal de revenu et de richesse doit être fourni à chaque citoyen pour qu'il puisse exercer ces libertés, alors cette mesure est inutile, car le principe de différence répond précisément à cette exigence. Par ailleurs, si, en voulant garantir une valeur équitable aux autres libertés de base, on cherche à répartir le revenu et la richesse en fonction des besoins qu'engendrent les intérêts particulièrement importants pour les projets de vie des citoyens, alors Rawls juge que la société serait amenée à donner beaucoup plus de ressources à certaines personnes qu'à d'autres, ce qui perturberait la paix sociale; il évoque même la possibilité d'une guerre civile. De façon plus générale, il ajoute que ce genre de conséquences est envisageable lorsque les ressources sociales et économiques sont distribuées, afin de satisfaire les préférences relatives aux conceptions du bien particulières des citoyens, plutôt que de les distribuer en fonction de besoins objectifs des citoyens, comme le fait le principe de différence avec l'aide de l'indice des biens sociaux premiers (Rawls, 2004, p. 208). Ainsi, Rawls croit que le principe de différence, conjugué à la garantie de la valeur équitable des libertés politiques contenue dans le premier principe, est suffisant pour éviter que les libertés de base ne soient que formelles.

Après avoir présenté sa position concernant la valeur des libertés de base, la première question que l'on peut poser à Rawls est la suivante : Est-ce que garantir la valeur équitable des libertés politiques, de la manière décrite précédemment, est suffisant pour

faire en sorte que les citoyens soient libres politiquement? Les citoyens ont besoin des libertés politiques pour protéger et mettre en œuvre leur conception du bien particulière, notamment en évaluant la justice du système de coopération auquel ils participent. C'est pour répondre à ce besoin que les partenaires placés dans la position originelle leur accordent ces libertés. Or, nous sommes en droit de nous demander s'il est préférable, de ce point de vue, de leur accorder une chance équitable d'influencer le processus politique ou plutôt de leur accorder concrètement le pouvoir politique de déterminer le cadre dans lequel ils poursuivent leur conception du bien particulière? Il nous semble que posséder une chance équitable d'influer sur le processus politique par les élections ou en occupant une fonction publique, c'est quand même courir la chance de ne rien influencer du tout. Tandis que si les citoyens n'ont pas seulement la chance de déterminer le politique, mais bien le pouvoir direct de le faire, cela signifie qu'à chaque fois qu'il y a participation, il y a influence sur le politique. Par conséquent, du point de vue de la position originelle, il est nettement préférable de ne courir aucun risque et donc d'emprunter la voie qui garantit une influence aux citoyens et non pas seulement une chance équitable de le faire. Bien sûr, on pourra objecter que cette garantie n'est pas réaliste et qu'il n'est pas possible que les citoyens influent à tout coup sur le processus politique. Pourtant, du point de vue de la théorie idéale, nous croyons que des institutions démocratiques décentralisées et fondées sur une participation directe des citoyens fourniraient de manière assez satisfaisante cette garantie. De plus, la garantie serait d'autant plus remplie, si ces organisations politiques étaient des associations volontaires fédérées, mais cela contreviendrait à la définition que donne Rawls de la société comme étant distincte d'une communauté et d'une association, et un tel débat dépasse le cadre de ce mémoire. L'important est plutôt de souligner que si l'on part de la liberté des citoyens telle qu'elle est représentée dans la position originelle, on est porté à croire que la garantie donnée quant à la valeur équitable des libertés politiques est pour le moins insuffisante. Si on tient pour acquis que les citoyens veulent poursuivre leur conception du bien, il leur faut plus qu'une chance équitable d'influer sur le processus politique, il faut qu'ils fassent intégralement partie du processus politique.

La seconde remarque concerne son refus de la valeur égale ou équitable des autres libertés de base. Il semble assez clair qu'il ne soit pas sûr du sens que doit prendre cette revendication, car il prend trois sens potentiels et les réfute de trois manières différentes. Mais nous croyons que l'indice le plus flagrant de son incompréhension réside dans le fait

que, malgré ses trois sens et ses trois réfutations, il demeure une façon d'interpréter cette revendication dont il n'a pas traité et qui m'apparaît plausible. Tout d'abord, nous convenons qu'il faille refuser le premier sens, même si ce n'est pas pour les mêmes raisons que Rawls. Traiter des gens différents d'une manière identique nous semble très éloigné de ce que requiert l'égalité, et ce n'est donc pas en donnant le même revenu et la même richesse à tous les citoyens qu'on procurera une valeur égale à leurs libertés de base. Ainsi, non seulement cela peut aller, selon Rawls, à l'encontre des exigences de l'efficacité et de l'organisation sociale, mais, à notre avis, ce n'est même pas un traitement égal. Par ailleurs, étant donné que le principe de différence admet que certains aient plus de moyens que d'autres pour exercer leur libertés de base (Rawls, 2004, p. 205), et ce, en se fondant sur des différences de dotations initiales et des exigences d'efficacité économique, il nous semble évident que ce principe ne répond pas à la demande d'une valeur égale ou équitable des libertés de base. Cependant, le troisième sens qu'attribue Rawls à cette revendication s'en rapproche grandement. Quoique, étant donné la réfutation qu'il lui offre, l'interprétation qu'il en fait m'apparaît inadéquate. En effet, il est bien sûr que si une société décide de répartir, comme tiers intervenant, les ressources sociales et économiques selon ce qu'elle juge être les besoins particuliers découlant des conceptions du bien particulière de deux citoyens ou groupes de citoyens, cela générera des conflits sociaux. Pourtant, si l'objectif demeure de répartir les ressources sociales en fonction des besoins particuliers des citoyens tels qu'ils sont exprimés par ceux-ci et selon un partage qui est accepté par ceux-ci, nous ne voyons pas pourquoi une distribution différente des ressources susciterait de la discorde sociale ou constituerait un traitement inégal. Parmi les obstacles, que notait Rawls dans la *Théorie de la Justice*, à cette façon de concevoir une distribution égale, se trouvait le fait qu'il était difficile d'estimer la valeur relative des plans de vie et de mesurer la proportion égale de satisfaction des préférences, entre des conceptions du bien différentes (Rawls, 1987, p. 549). Il jugeait de plus que certains profiteraient d'une distribution généreuse sans pour autant compenser les autres. Évidemment, il est difficile de mesurer l'incommensurable (!) et pourtant il est nécessaire de le faire lorsque l'on veut régler la distribution d'un point de vue tiers. Il est par ailleurs inacceptable qu'un même tiers attribue un avantage à l'un sans que l'autre soit compensé. Cependant, s'il appartient aux intéressés de pondérer l'impondérable, c'est-à-dire de juger la valeur relative de leur projet de vie et le niveau de satisfaction adéquat, et qu'ils consentent volontairement, dans des conditions équitables, à la répartition qui en résulte, il n'y a plus nécessité de mesurer

quoi que ce soit et de compenser qui que ce soit. Rawls, empêtré dans une vision quantitative de l'égalité, n'arrive pas à voir que l'entente entre les parties concernées peut répondre au problème de l'incommensurabilité. En conséquence, étant donné que le principe de différence ne procure pas une valeur égale des libertés de base, que Rawls ne réfute pas toutes les interprétations possibles de cette revendication et qu'au contraire, il demeure une interprétation plausible de celle-ci, qui permet de soutenir l'insignifiance de la distinction entre la liberté et sa valeur, telle que démontrée par Daniels, on est en droit de se demander si la priorité de la liberté et son égalité tiennent toujours, malgré le fait que les libertés de base n'aient pas la même valeur selon notre condition sociale et économique?

1.6 L'égalité rawlsienne et ses difficultés

Ces dernières remarques nous amènent directement sur le champ de l'égalité et des problèmes liés à son traitement en termes d'identité quantitative et d'attentes de biens sociaux premiers. Ces problèmes sont principalement de deux ordres : un traitement inégal sur le plan social et économique des différences dans les caractéristiques individuelles et les plans de vie, puis la perte qu'occasionnent ces traitements inégaux en ce qui concerne les bases sociales du respect de soi.

1.6.1 La valorisation inégale des différences entre les individus

Le principe de différence, comme principe de répartition des ressources sociales et économiques, tend à favoriser une distribution inégalitaire en s'appuyant sur une valorisation injuste de certains traits individuels et de plans de vie particuliers. La conception de l'égalité comme symétrie ou identité quantitative et l'indice des attentes de biens sociaux premiers se retrouvent au cœur de ce parti pris. En effet, dès lors que, dans la position originelle, vient le temps de répartir les ressources sociales et économiques, le choix de l'indice des attentes de biens sociaux premiers comme unité de comparaison interpersonnelle, fondé sur les besoins objectifs des citoyens, conçus comme des personnes libres et égales, établit l'identité quantitative – les mêmes attentes de biens sociaux premiers attribuées à chaque citoyen – comme borne égalitaire de comparaison pour les partenaires. En déterminant des besoins objectifs des citoyens auxquels répondent les biens sociaux premiers, Rawls se donne une façon de quantifier les revendications sociales et économiques; quantification que rend nécessaire le fait que les citoyens soient des

personnes libres et égales. De plus, à partir du moment où il devient clair que chaque citoyen a intérêt à maximiser la quantité de sa part de biens sociaux premiers, il devient plus facile d'appliquer la notion d'efficacité économique à ce processus de production et de distribution. Car l'efficacité économique, au sens de Pareto, voulant que l'on puisse améliorer la situation de certains pour autant que cela ne nuise pas aux autres, il faut être en mesure d'établir, d'un point de vue objectif, si la situation de l'un s'améliore ou si elle se détériore, pour pouvoir établir si une répartition est efficace ou non. Or, l'indice des attentes de biens sociaux premiers permet de quantifier cette amélioration ou cette détérioration. C'est ainsi que l'on est naturellement mené à une distribution inégalitaire qui, parce qu'efficace, est plus avantageuse pour chaque citoyen, du point de vue objectif représenté par l'indice des attentes de biens sociaux premiers. En effet, si la distribution égale, identique, symétrique des attentes de biens sociaux premiers procure, à chacun, une part de ces attentes inférieure à la celle qui est garantie par une distribution inégale efficace, et que l'intérêt de chaque citoyen est de maximiser la quantité de cette part, le choix est facile à faire. Ainsi, en donnant comme motivation principale aux partenaires de la position originelle la maximisation, pour chaque citoyen, de ses attentes en termes de biens sociaux premiers répondant à ses besoins objectifs, il devient concevable que la position originelle conçue sur le modèle de la symétrie des partenaires produise un principe de distribution des ressources sociales et économiques acceptant les inégalités et abandonnant donc la symétrie. Notons tout de même que les inégalités doivent maximiser la part de ceux qui sont les plus désavantagés par ces inégalités, ce qui fait que la distribution inégale et efficace, choisie par les partenaires, est la plus égalitaire de toutes les distributions efficaces. Il est tout aussi important de noter qu'il paraît impossible qu'une distribution égale des ressources sociales et économiques soit efficace (voir Rawls, 2004, pp. 94-95), ce qui est attribuable, selon nous, à ce que Rawls pense l'égalité sociale et économique sur le plan de l'identité quantitative.

Le premier problème qu'entraîne cette conception de l'égalité comme identité quantitative des attentes de biens sociaux premiers, et qui comme on vient de le voir justifie paradoxalement les inégalités quantitatives sociales et économiques, est que cette distribution tire son efficacité, et donc les avantages objectifs de chaque citoyen, de la valorisation de dotations initiales arbitraires (Kymlicka, 1999, pp. 84-87). En effet, alors que durant tout le processus, et particulièrement dans la position originelle, l'objectif était

d'obtenir des principes de justice sans que le choix de ceux-ci ne soient influencés par des avantages de négociation arbitraires (Rawls, 2004, p. 36, Rawls, 1987, pp. 168-174); ici, le principe de différence ne cherche pas à neutraliser les avantages que sont les dotations initiales des individus, comme leurs habiletés physiques ou mentales, même si Rawls reconnaît que la distribution de celles-ci n'est pas méritée et donc arbitraire d'un point de vue moral (Rawls, 2004, p. 110). Rawls juge que les individus doués n'ont pas à être punis parce qu'ils ont des dons naturels; le principe de différence « affirme plutôt que pour bénéficier encore davantage de cette bonne fortune, il nous faut exercer et éduquer nos dons et les faire œuvrer de manière socialement utile pour bénéficier à ceux qui en ont moins que nous. » (Rawls, 2004, p. 217) La conséquence de cette attitude est que les individus qui possèdent des capacités, ayant une grande valeur sur le marché, retirent des avantages sociaux et économiques importants, même s'ils ne sont pas responsables du fait qu'ils soient doués, tandis que les plus désavantagés ne se voient garantir qu'une position maximale par rapport à ce que leur procurerait une distribution utilitariste. On est même en droit de se demander si une distribution égale des biens sociaux et naturels premiers ne serait pas plus avantageuse pour eux, tout en répondant davantage à l'exigence de neutraliser les influences arbitraires sur le résultat d'une distribution juste. Le principe de différence tel qu'il est décrit par Rawls accepte donc les inégalités sociales et économiques moyennant la condition qu'elles maximisent la situation des plus désavantagés, mais il les rend possible en capitalisant sur des inégalités qui ne sont pas compensées, malgré leur caractère arbitraire. Ainsi, même si on acceptait l'argument menant au principe de différence, il demeurerait que les citoyens doués sont favorisés injustement par rapport à ceux qui le sont moins ou d'une manière différente, qui n'est pas valorisée par le marché axé sur la production de richesse. Cela a des incidences sur le statut des citoyens comme personnes égales. Il n'y a plus simplement des citoyens égaux, il y a ceux qui sont doués et ceux qui ne le sont pas, qui le sont moins ou différemment. Ces deux groupes de citoyens ont non seulement des attentes inégales en termes de biens sociaux premiers, mais cette inégalité, justifiée par les gains maximaux des plus désavantagés, s'appuie sur des différences moralement arbitraires et non compensées.

Comme nous l'avons vu précédemment, Rawls estime que si les dons étaient compensés au moyen d'une taxe *per capita*, par exemple, les inégalités dans les perspectives de vie sur le plan du revenu et de la richesse des citoyens pourraient être

éliminées. Nous avons aussi vu que Rawls rejette cette solution en raison de la priorité de la liberté. Pourtant, étant donné que nous venons de proposer qu'une telle compensation répondrait mieux à l'idée de l'égalité des citoyens telle qu'elle est formulée par Rawls, nous ferons, dans la présentation des prochains problèmes, comme si la justice rawlsienne accordait les mêmes attentes en termes de biens sociaux premiers à tous les citoyens. Ainsi, il sera possible de voir les problèmes liés à l'application complète de la conception de l'égalité comme identité quantitative des attentes de biens sociaux premiers; application que Rawls rejette pour des raisons de priorité de la liberté, même si cette conception représente vraisemblablement la façon dont il conçoit l'égalité sociale et économique.

Le second problème est attribuable au fait que ce sont des attentes qui sont distribuées chez Rawls et qui le sont de manière égale dans le cas présent. Alors qu'exprimer la part des ressources sociales et économiques de chaque citoyen sous forme d'attentes pourrait avoir comme résultat, comme Pogge l'interprète (Pogge, 1989, p. 119), que les citoyens bénéficieraient d'une même quantité de biens sociaux premiers au cours de leur vie entière, nous ne croyons pas que Rawls l'entende de cette façon. Lorsqu'il traite de la flexibilité de l'indice des biens sociaux premiers dans *La justice comme équité*, il précise que les « attentes de biens primaires des individus (leur indice) peuvent être les mêmes *a priori*, alors que les biens qu'ils reçoivent effectivement sont différents *a posteriori*, en fonction des contingences variées » (Rawls, 2004, p. 235). Bien qu'il n'élabore pas beaucoup sur ces contingences variées et qu'il donne seulement l'exemple des besoins en soins médicaux, qui nécessite l'attribution de ressources à certains qui sont malades, mais pas nécessairement à d'autres, on est en droit de penser que quelqu'un qui ne développe pas bien ses talents ou n'exerce pas bien ses capacités profitera au cours de sa vie d'une quantité de biens sociaux premiers moindres que ceux qui n'auront pas commis les mêmes erreurs, et ce, même s'ils partageaient les mêmes attentes au départ. Il est ainsi tout à fait concevable qu'une égalité en termes d'attentes se transforme en une distribution inégale de biens sociaux premiers pour des raisons autres que le fait que des besoins différents requièrent des ressources différentes. Des citoyens ayant le même indice de biens sociaux premiers pourraient donc voir leur plan de vie valorisé différemment de sorte que certains aient les ressources nécessaires pour le réaliser et d'autres pas. Or, c'est précisément pour éviter ce genre d'inégalités que Pogge préférerait l'autre interprétation. Malheureusement, Rawls ne fait pas le même choix et cela a pour conséquence que l'égalité en termes

d'attentes de biens sociaux premiers peut entraîner une distribution inégale de ces biens, devant pourtant répondre à des besoins objectifs des citoyens, et valorisant par conséquent inégalement les différents plans de vie des citoyens.

Cependant, même si l'égalité en termes d'attentes de biens sociaux premiers signifiait que tous les citoyens allaient bénéficier au cours de leur vie d'une même quantité de biens sociaux premiers, il demeurerait un problème majeur - par-delà la nécessité de spécifier un critère de répartition des biens sociaux premiers entre les différentes périodes de la vie d'un citoyen, de manière à éviter qu'un citoyen ait à endurer la pauvreté en attendant les périodes plus fastes de sa vie. Ce problème majeur est lié aux biens sociaux premiers conçus comme répondant aux besoins objectifs des citoyens libres et égaux et il est exacerbé lorsque les biens sociaux premiers sont réduits à celui du revenu et de la richesse (Rawls, 2004, pp. 90-91, 230-231, Rawls, 1987, pp. 126-128) pour simplifier l'évaluation de l'amélioration de la position des plus désavantagés. Dans le cadre de cette simplification, il est entendu que les inégalités en termes de biens sociaux premiers peuvent être compensées par une amélioration de leur revenu et de leur richesse. Étant donné que les plans de vie des individus sont différents en raison des différences de conceptions du bien et de préférences, il est clair que même si chaque plan de vie nécessite, pour sa réalisation, un certain degré de biens sociaux premiers, ce degré ne peut pas être le même pour tous. Un médecin passionné aux goûts modestes et à la conception du bien nécessitant peu de biens matériels n'a pas les mêmes besoins en termes de biens sociaux premiers qu'un médecin passionné ayant une conception du bien et des préférences coûteuses à satisfaire. Leur offrir la même quantité de biens sociaux premiers empêcherait à l'un de réaliser son plan de vie, le rendant ainsi vraisemblablement malheureux, sans permettre nécessairement à l'autre de mieux réaliser le sien ou de le rendre plus heureux. Pourtant, il serait possible de satisfaire également ces deux citoyens en leur permettant de réaliser également leur conception du bien. Rawls invoque, dans *Libéralisme politique*, la responsabilité de nos fins pour ne pas distribuer les ressources sociales et économiques de la société de cette manière (Rawls, 1995, p. 228). Ainsi, les citoyens doivent accepter la responsabilité des coûts qu'occasionne leur plan de vie, et ce, même si leurs goûts et leurs préférences ne sont pas le résultat d'un choix effectif. Le problème est que Rawls juge que donner la même quantité de biens sociaux premiers à tous, c'est faire porter la responsabilité de ses fins et de ses préférences à l'individu. Or, il est tout à fait possible que

l'individu assume la responsabilité de ses fins tout en recevant une part des ressources sociales et économiques fondée sur la satisfaction de ses préférences. En effet, dans le cas où un système de coopération sociale produit une quantité de ressources sociales et économiques limitée, il est possible que des citoyens, en leur qualité de meilleur juge de la satisfaction de leurs préférences, puissent, par le biais de la discussion avec les autres citoyens, établir la limite acceptable, selon eux, à imposer à la satisfaction de leurs préférences, afin d'assurer le maintien de la coopération sociale. Le tout sans que cela les contraigne nécessairement à une part quantitativement égale de biens sociaux premiers. Une personne pourrait elle-même établir le niveau de satisfaction de ses préférences qui justifie la participation à la coopération. Elle serait donc responsable, car elle ne s'attendrait pas à ce que toutes ses préférences soient satisfaites, mais elle le serait de manière égale, car elle serait la seule juge de la valeur de sa participation à la coopération et qu'elle n'accepterait une distribution quantitativement égale seulement si c'était la seule façon que tous se considèrent satisfaits de coopérer, c'est-à-dire que la distribution égale soit la seule à faire en sorte que tous les coopérants associent à la coopération un bilan positif sur le plan des coûts et des bénéfices. Ce procédé laisserait une plus grande marge de manœuvre que l'approche de l'identité quantitative de biens sociaux premiers, pour la satisfaction des fins différentes des citoyens, menant à une égalité sociale et économique allant par-delà la différence et donc conçue selon un modèle autre que celui de l'identité quantitative : l'identité qualitative des citoyens et de leurs plans de vie. Évidemment, en procédant de la sorte, les biens sociaux premiers perdraient leur caractère objectif, et peut-être ainsi leur raison d'être, au profit d'une simple notion de ressources sociales et économiques. Autrement, en conservant le modèle de l'identité quantitative de biens sociaux premiers, on procéderait, sous prétexte de responsabilisation des citoyens, à une hiérarchisation de la valeur de leurs fins incompatible avec l'égalité qui les caractérise. En traitant de manière identique des citoyens différents, sur la base de biens sociaux premiers répondant à leurs besoins « objectifs », on les traite inégalement.

1.6.2 L'estime de soi et la valorisation inégale des différences

La conséquence de toutes ces valorisations injustes, minant l'égalité des citoyens au nom d'une égalité comprise comme l'identité quantitative des attentes de biens sociaux premiers, est que les bases sociales du respect de soi-même sont ébranlées. Les bases sociales du respect de soi-même sont un bien social premier qui représente « les aspects des

institutions de base normalement essentiels pour que les citoyens aient un sens aigu de leur valeur en tant que personnes, et qu'ils soient capables de progresser dans leurs fins avec confiance » (Rawls, 2004, p. 90). Les exemples de ces bases sociales du respect de soi-même fournis par Rawls sont l'égalité des droits et libertés de base, et la reconnaissance publique de cette égalité en plus de l'approbation du principe de différence (Rawls, 2004, p. 91). Or, les deux principes de justice, et en particulier le principe de différence, entraînent, comme on vient de le voir, une hiérarchisation des individus en fonction de leurs capacités naturelles et de leurs fins qui ne permet pas à chaque citoyen d'accorder une valeur à sa propre personne et à ses projets de vie, et ce, sans qu'il y ait besoin de faire allusion à la moindre envie. En effet, si un individu constate que sa part des ressources sociales et économiques dépend de facteurs qu'il ne contrôle pas, comme ses dotations initiales, sans pour autant répondre aux besoins engendrés par son plan de vie et donc sans valoriser, au même titre que d'autres plans de vie, la réalisation de celui-ci, il lui sera difficile de s'empêcher de penser que s'il était un autre, il pourrait être plus heureux ou du moins être plus satisfait de sa vie. Si le citoyen juge, sans pour autant comparer sa situation particulière à celle des autres, que la structure de base de la société l'empêche de poursuivre ses fins fondamentales, alors qu'elle le permet à d'autres, sans qu'il ait consenti à cette inégalité de traitement, il sentira probablement un fort sentiment d'injustice, qui se transformera petit à petit, si cette situation persiste, en une perte de valeur de sa personne et de la valeur de ses projets à ses propres yeux. Il serait donc étonnant que le principe de différence soit approuvé par de tels individus et que ce principe soit considéré comme une base sociale du respect de soi-même. Malgré les bonnes intentions de Rawls et l'importance qu'il accorde au respect de soi-même, il faut reconnaître que les deux principes de justice ne garantissent pas les bases sociales du respect de soi-même également pour tous les citoyens et c'est un autre aspect selon lequel la théorie rawlsienne de la justice menace l'égalité des citoyens.

1.7 Remarques finales

En considérant la liberté comme étant principalement les droits et libertés de base des citoyens, en abordant l'égalité sociale et économique selon le modèle de l'identité quantitative en termes d'attentes de biens sociaux premiers et en accordant une priorité d'application au premier principe, Rawls met de l'avant une conception de la justice où la

liberté s'oppose à l'égalité et où, bien qu'elles soient toutes deux défendues, la liberté prime en apparence sur l'égalité. Malheureusement, comme nous avons pu le constater, sous cette apparence se cache plutôt une liberté qui est en proie à l'hétéronomie et qui est minée par l'inégalité de sa valeur et une « égalité » qui admet, à cause du principe de différence, des inégalités sociales et économiques fondée sur une hiérarchisation des capacités naturelles des individus et de leurs plans de vie. Ainsi, l'équilibre apparent entre la liberté et l'égalité que semble proposer Rawls est néfaste pour ces deux valeurs à la fois.

Nous avons tenté de montrer que la relation d'opposition que l'on peut observer entre la liberté et l'égalité est le symptôme de conceptions de la liberté et de l'égalité problématiques pour la réalisation même de ces deux valeurs. Nous aimerions terminer ce chapitre en soulignant quelques éléments qui, dans la réflexion de Rawls, contribuent à cet échec. Tout d'abord, lorsque Rawls présente son idée fondamentale de l'égalité des citoyens, il ne dit pas qu'aux yeux de la justice les conceptions du bien (raisonnables) des citoyens ont toutes le droit d'être réalisées, ce qui fait que dans la position originelle la symétrie des partenaires ne se transforme pas en un traitement égal des plans de vie des citoyens, sans égard à leur contenu ou aux capacités naturelles des citoyens qui les adoptent. Ensuite, dans le cadre de la position originelle, la nécessaire considération de l'efficacité économique entraîne une mesure quantitative de comparaison entre les personnes et implique donc une approche assimilant l'égalité à l'identité quantitative en termes d'attentes de biens sociaux premiers. De plus, il est intéressant de noter que le fait d'être traité comme des égaux ne constitue nullement un bien social premier. Cela permet de comprendre pourquoi les partenaires acceptent si facilement les inégalités sociales et économiques moyennant une maximisation de l'indice de biens sociaux premiers des plus désavantagés, plutôt que de tenter d'appliquer l'efficacité économique à une situation où l'égalité qualitative des citoyens empêche de traiter la question de la distribution des ressources sociales et économiques d'une manière purement quantitative et nécessite le recours à la démocratie. Bien sûr, cette analyse n'est pas exhaustive, mais nous croyons qu'elle nous aide à comprendre pourquoi en voulant trouver des principes qui respectent l'idée des citoyens comme personnes libres et égales, Rawls en vient à proposer des principes qui opposent la liberté à l'égalité et qui, tout en avançant des éléments certains de liberté et d'égalité, se retrouvent à menacer ces deux valeurs à la fois.

NOZICK
OU
LA LIBERTÉ CONTRE L'ÉGALITÉ

Anarchie, État et utopie se veut une défense de l'État minimal. Nozick l'offre aux anarchistes (surtout aux anarcho-capitalistes parmi ceux-ci) et aux partisans d'un État opérant, au nom de la justice, une redistribution de la richesse. C'est lorsqu'il expose son argument contre l'État redistributif que la position de Nozick concernant la relation entre la liberté et l'égalité apparaît le plus explicitement. Il est généralement reconnu que le livre de Nozick répond à l'égalitarisme de la théorie de la justice Rawls, en proposant un libéralisme. Aussi, il ne sera pas surprenant de voir que la liberté l'emporte sur l'égalité. Cette prédominance de la liberté justifie d'ailleurs le choix de Nozick pour notre étude. Cependant, l'articulation de ces deux concepts a des racines dans sa théorie de la justice comme habilitation et davantage dans sa conception des droits, principalement les droits de propriété de soi et des ressources extérieures.

En effet, comme nous le verrons, la liberté que défend Nozick et qui fournit les raisons d'un rejet de la justice distributive égalitaire dépend grandement des droits que possèdent les individus et les principes de justice qui les régissent. Ainsi, lorsque nous exposerons la position de Nozick sur la liberté, l'égalité et leur relation, nous aurons à expliquer ces deux éléments. C'est à la lumière des droits de la personne et de la théorie de la justice comme habilitation que nous comprendrons donc ce qu'est la liberté que Nozick défend, l'égalité qu'il admet, celle qu'il n'admet pas et les raisons qui font que la liberté, mais surtout les droits et la justice, ne peut aboutir à une justice distributive égalitaire. Nous démontrerons ensuite que la liberté est en opposition avec l'égalité et nous présenterons des éléments contribuant à cette relation oppositionnelle. Par la suite, nous soulèverons quelques problèmes qui, engendrés par ces éléments, se répercutent sur la réalisation de la liberté et de l'égalité chez Nozick. Nous pourrions alors cerner les conséquences de ce rapport d'opposition pour la liberté et l'égalité.

2.1 La liberté selon Nozick

«Les individus ont des droits, et il est des choses qu'aucune personne, ni aucun groupe, ne peut leur faire (sans enfreindre leurs droits). Et ces droits sont d'une telle force et d'une telle portée qu'ils soulèvent la question de ce que peuvent faire l'État et ses commis – si tant est qu'ils puissent faire quelque chose.» (Nozick, 1988, p. 9). Cette première phrase de l'avant-propos du livre de Nozick donne un bon aperçu du type de liberté qu'il défend et de ses conséquences pour la justice et l'égalité. En effet, un individu est libre, pour lui, lorsque nul ne l'empêche d'exercer ces droits. Ainsi, on dit qu'il a une conception lockéenne, et donc moralisée, de la liberté (Wolff, 1991, pp. 93-96). Un individu qui est contraint par la force à respecter les droits d'un autre n'est pas moins libre, car, n'ayant pas le droit de violer les droits des autres, il n'y a aucune interférence avec ses droits. Étant donné qu'il n'a pas le droit d'enfreindre les droits d'un autre, ce n'est pas contraire à sa liberté que de le forcer à respecter les droits de l'autre. On comprend donc que la liberté ne veut rien dire si la teneur des droits n'est pas connue et si les interférences inacceptables ne sont pas spécifiées.

2.1.1 Les droits de propriété de soi

Nozick s'inspire de Kant et réaffirme que les individus doivent être traités comme des fins et non pas seulement comme des moyens (Nozick, 1988, p. 50). Les individus ne peuvent pas être considérés comme un agrégat où le sacrifice de certains peut être compensé par l'avantage qu'il procure à d'autres. Il leur appartient donc de décider de ce qui doit advenir de leur vie (Nozick, 1988, p. 54). Quoique la question des fondements des droits de propriété des individus sur leur propre personne (*Self-ownership rights*) ne soit pas explicitement traitée par Nozick, il est possible de penser que c'est cette considération kantienne qui l'amène à attribuer des droits de propriété de soi à tous les individus (Wolff, 1991, p. 28). Pour Nozick, il semble que ce ne soit qu'en accordant ce genre de droits aux individus que ceux-ci peuvent être assurés de n'être jamais traités simplement comme des moyens. Kymlicka affirme que cette propriété de soi peut être comprise intuitivement sur le modèle de l'esclavage : « être propriétaire de soi-même, c'est avoir sur sa propre personne les droits qu'un maître a sur un esclave. » (Kymlicka, 1999, p. 120) Bien sûr, cela inclut les droits relatifs à l'intégrité physique de la personne et ceux concernant la protection contre la fraude, mais aussi la propriété de son travail. Le tout dans le respect des droits des autres.

Ce n'est que le consentement d'un individu qui peut faire en sorte qu'un acte interférant avec ses droits ne le soit plus. Bref, aucun acte d'interférence n'est permis et ce n'est que le consentement de la personne concernée qui peut permettre à un acte d'interférence de devenir un acte de non-interférence et donc permis.

Les droits de propriété de soi font partie des droits naturels, absolus et inviolables que Nozick attribue à chaque individu. Ces droits sont naturels, car tous les êtres humains en sont possesseurs du simple fait qu'ils sont humains et capables de faire des choix (Wolff, 1991, p. 24). Ils ne sont pas une invention humaine ou divine. Aussi, personne d'autre que nous ne peut nous en priver. Ils sont absolus et inviolables, car il n'y a, aux yeux de Nozick, aucune bonne raison d'enfreindre les droits d'un individu, même si cette infraction permet de réduire la quantité d'infractions futures (Nozick, 1988, p. 46). Tout acte enfreignant potentiellement les droits d'un individu doit recevoir le consentement de celui-ci au préalable, pour que cet acte soit légitime. Le caractère inviolable et absolu des droits est attribuable au fait que ceux-ci sont conçus négativement comme n'entraînant chez les autres que des obligations de non-interférence, qu'ils constituent des contraintes à nos actions et non un but à atteindre, et qu'ils occupent tout l'espace des revendications qu'il est légitime de faire respecter par la force (Wolff, 1988, pp. 19-23). Ainsi, non seulement il n'y a aucune justification possible au viol des droits négatifs d'un individu, mais ces droits constituent la seule source légitime de revendications politiques. Il n'y a donc aucun conflit possible; les droits négatifs l'emportent toujours sur tous les droits positifs et toutes les revendications ayant trait au bien-être, à la justice ou autres. C'est en cela que l'on peut dire qu'ils sont absolus et inviolables.

2.1.2 La théorie de la justice régissant les possessions

Bien sûr, les droits de propriété de soi n'épuisent pas le champ des droits négatifs naturels, absolus et inviolables que possèdent les individus. Il y a aussi les droits de propriété sur les ressources extérieures⁵. Ces droits absolus de propriété des ressources extérieures sont très importants chez Nozick, car, comme nous le verrons, ils fondent son refus de la justice distributive sur la liberté. Aussi, il devient primordial de comprendre comment ces droits absolus de propriété des ressources extérieures sont justifiés. Selon la

⁵ Il est aussi question de droits de se défendre contre des agresseurs et de les punir, mais nous n'en discuterons pas plus longuement ici.

théorie de la justice comme habilitation de Nozick, la propriété d'un avoir est juste si elle est le fruit d'une acquisition initiale juste, d'un transfert juste d'un avoir justement acquis, ou si elle résulte d'une compensation pour une acquisition ou un transfert injuste (Nozick, 1988, pp. 188-192). Lorsqu'un individu est habilité à posséder une certaine chose, il a le droit d'en faire ce qu'il veut, pour autant que cela n'interfère avec les droits d'un autre. En ce qui concerne les avoirs des individus, Nozick affirme que : « Toute chose, quelle qu'elle soit, qui naît d'une situation juste, à laquelle on est arrivé par des démarches justes, est elle-même juste. » (Nozick, 1988, p. 190) Et nous pouvons ajouter qu'il est juste de rectifier la distribution des avoirs des individus quand celle-ci est le fruit d'injustices.

Ce que nous pouvons noter à partir de ces remarques, c'est que la justice nozickienne est historique. En effet, une distribution est juste si elle est le résultat d'un processus historique juste, c'est-à-dire si les actions passées qui y ont mené étaient justes. Il n'est donc pas question de juger de la justice d'une distribution en la comparant à un modèle de distribution préalablement établi comme juste. La justice ne concerne pas la quantité d'avoirs d'un individu, mais plutôt la manière dont ses avoirs ont été acquis. Nozick précise qu'il ne présente qu'une esquisse des trois principes de la théorie de la justice comme habilitation régissant l'acquisition, le transfert et la réparation et qu'il faudrait en développer les détails pour en faire une théorie spécifique. Or, puisqu'il refuse d'accomplir cette tâche dans *Anarchie, État et utopie*, il est difficile de savoir précisément comment les propriétés des individus peuvent être justes.

Néanmoins, il est possible de cerner quelques précisions à propos de l'acquisition juste et du transfert juste grâce à l'analyse de la théorie de l'acquisition chez Locke, de l'exemple de Wilt Chamberlain et de l'échange volontaire que présente Nozick dans son livre. Nozick relève chez Locke deux éléments importants concernant la théorie de l'acquisition originelle faisant d'une ressource sans propriétaire la propriété privée d'un individu. Le premier identifie le travail comme source des droits de propriété sur les ressources extérieures. Selon Nozick, Locke estime que les individus ont le droit de posséder des choses lorsqu'ils y mélangent leur travail. En effet, l'individu étant propriétaire absolu de son travail, lorsqu'il travaille sur une chose, son droit de propriété sur son travail « contamine » la chose et en fait la sienne. Cependant, Nozick n'est pas convaincu par l'argument, car il ne voit pas pourquoi le fait de travailler sur une chose

établirait un droit de propriété sur cette chose au lieu de simplement signifier une perte de travail. D'autre part, si la propriété privée était justifiée en raison de la valeur ajoutée que procure le travail, Nozick ne voit pas pourquoi cela ne procurerait pas un droit de propriété sur la seule valeur ajoutée plutôt que sur la totalité de la chose. Il ajoute que même si c'était le cas, il demeurerait difficile de déterminer cette valeur ajoutée et il écarte donc rapidement cette possibilité.

Le second élément est la clause restrictive qu'introduit Locke quant à la juste acquisition initiale des possessions et qu'on appelle en anglais le *Lockean proviso*. Locke affirme qu'il est possible de s'approprier des choses « dès lors que ce qui reste suffit aux autres, en quantité et en qualité » (Locke, cité par Nozick, 1988, p. 220). Nozick affirme que cette restriction a pour objectif de s'assurer que l'appropriation de l'un ne détériore pas la situation des autres et qu'il est possible d'en avoir une interprétation forte et une interprétation faible (Nozick, 1988, p. 220). L'interprétation forte stipule que la situation des autres est détériorée si ceux-ci perdent la possibilité : a) d'améliorer leur situation grâce à une appropriation particulière; ou b) d'utiliser librement sans appropriation ce qu'il pouvait utiliser librement avant l'appropriation. L'interprétation faible se contente de juger comme détériorée la seconde situation, où les autres individus ne peuvent plus utiliser ce à quoi ils avaient accès avant l'appropriation.

Revenant à l'objectif poursuivi par la clause restrictive, Nozick remet en question la détérioration qu'occasionne un système de propriété privée permanente et transmissible, pour ceux qui n'ont pas la possibilité de s'approprier quoi que ce soit. Il énumère les avantages (Nozick, 1988, p. 221) d'un tel système par rapport à un état sans propriété privée et en vient à affirmer que l'interprétation la plus faible atteint l'objectif visé; qu'il n'y ait plus rien à s'approprier, pour un individu, ne fait pas en sorte que la restriction est violée, s'il peut encore faire usage des choses qui étaient à sa disposition avant qu'elles soient propriété d'un autre. Outre qu'il préfère l'interprétation la plus faible de la restriction lockéenne, Nozick opère une réduction de la notion de détérioration en délaissant le critère de l'usage libre, lui préférant plutôt celle de détérioration nette. En effet, non seulement la perte de possibilités d'appropriation ne constitue pas nécessairement une détérioration, mais la perte de possibilités d'utilisation d'une chose ne l'est pas non plus. Tout dépend de la situation nette. Si de telles pertes sont compensées, alors la clause restrictive n'est pas

violée et l'appropriation est légitime. Il faut préciser ici que le point de comparaison servant à déterminer la situation nette d'un individu est sa situation avant appropriation. Ainsi, si l'appropriation d'une chose procure une perte nette à un individu par rapport à sa situation antérieure, alors l'appropriation est illégitime.

Il est à noter que ce critère d'appropriation légitime a des incidences sur les transferts de propriété (Nozick, 1988, pp. 224-225). Un transfert ne peut avoir comme résultat la dégradation nette de la situation d'autrui. Nozick donne à cet égard l'exemple des réserves d'eau potable. Tout comme il est injuste de s'approprier toutes les réserves d'eau antérieurement sans propriétaire, il n'est pas plus juste d'acheter toutes ses réserves à leurs propriétaires de manière à devenir à la faveur de ces transferts le seul propriétaire d'eau potable. Ce genre d'appropriation ou de transfert aurait de toute évidence, pour Nozick, comme conséquence de détériorer nettement la situation des individus non propriétaires. Étrangement, Nozick n'envisage pas que ce propriétaire pourrait compenser ces autres individus, de manière à rendre son acquisition légitime selon son propre critère, en leur offrant, par exemple, un prix plus bas que celui qu'ils payaient aux anciens propriétaires.

Tout en délaissant le critère du travail, Nozick semble affirmer que tant qu'une acquisition ne détériore pas, de manière nette par rapport à une époque antérieure au système de propriété privée, la situation de ceux qui n'ont plus accès à ce qui a été acquis, elle est légitime. Cependant, puisqu'il ne fait que mentionner que c'est une condition nécessaire (Nozick, 1988, p. 223), nous sommes donc placés devant deux possibilités : soit a) Nozick ne présente pas de critère suffisant d'une acquisition juste et donc, sa théorie de la justice comme habilitation n'a pas d'assises; ou soit b) la clause restrictive lockéenne telle qu'elle est interprétée par Nozick agit comme condition nécessaire et suffisante, et dans ce cas, sa théorie de la justice a des assises qu'il est possible de tester. Pour Jonathan Wolff, même si Nozick ne présente pas explicitement son critère de justice régissant l'acquisition originelle des avoirs, il est permis de croire, grâce à son analyse de Locke, que la clause restrictive est, à ses yeux, une condition nécessaire et suffisante d'une juste acquisition (Wolff, 1991, pp.107, 117, Kymlicka, 1999, pp. 126-127). Si l'on tient compte des exemples que donne Nozick pour illustrer son interprétation de la clause restrictive lockéenne, notamment le cas de l'appropriation totale et légitime d'une ressource

nouvellement découverte, et donc inconnue auparavant, par la personne qui l'a découverte, il nous semble sage d'abonder dans le même sens que Wolff et Kymlicka, et de considérer la clause nozickienne (l'interprétation que Nozick fait de la clause restrictive de Locke) comme la condition nécessaire et suffisante de l'acquisition juste. Une acquisition initiale est donc juste si et seulement si elle ne résulte pas en une perte nette, par rapport à la situation qui prévalait avant l'appropriation, pour ceux qui se voient ainsi privés de l'utilisation de la chose dont on s'approprie.

Comme nous l'avons vu, ce critère de la juste acquisition concerne principalement la première appropriation, car il est question de savoir comment une chose sans propriétaire peut devenir légitimement la propriété privée d'un individu et donc être soustraite de l'utilisation des autres. Évidemment, ce critère a une incidence sur les transferts futurs, mais son objet premier n'est pas un transfert, mais bel et bien l'appropriation originelle d'une chose. De nos jours, il y a peu de choses sans propriétaire auxquelles pourrait s'appliquer directement ce critère. Sa portée est donc plutôt historique. Pour savoir si une propriété privée est légitime, il faut remonter jusqu'à son appropriation initiale et voir si elle a répondu au critère de l'acquisition juste. Or, étant donné le critère assez souple de Nozick, il est possible d'argumenter que tous les individus ont profité du système de propriété privée et que leur situation serait pire, de manière nette, s'il n'avait pas été adopté, pour soutenir, en bloc, que toutes les propriétés actuelles ont été initialement acquises d'une manière juste (Nozick, 1988, p. 228). Mais, cela est une question empirique qui peut être débattue.

Néanmoins, il n'est pas suffisant, pour qu'une propriété privée soit légitime, qu'elle ait été légitimement acquise à l'origine. Le propriétaire actuel doit l'être devenu à la faveur de transferts justes. Ce critère a donc lui aussi une portée historique, mais son application aux propriétés présentes est beaucoup plus directe, car, puisqu'il y a peu de ressources sans propriétaire à acquérir pour une première fois, le transfert est, de nos jours, la voie principale par laquelle un individu devient propriétaire d'une chose.

À quelles conditions, un transfert de propriété privée, ne violant pas la clause nozickienne, est-il juste? Si l'on en croit certains passages du livre de Nozick (Nozick, 1988, p. 189 et pp. 200-202) et l'interprétation de Wolff (Wolff, 1991, p. 78), un transfert

est juste si et seulement s'il est volontaire et s'il ne viole pas la clause nozickienne. Mais, qu'est-ce qu'un transfert volontaire? C'est d'abord et avant tout un transfert qui fait intervenir des individus consentants et qui ont les droits de propriété les habilitant à procéder à ce transfert. Il ne doit donc y avoir aucune contrainte, aucune force ou aucune interférence obligeant les individus à procéder à ce transfert et ceux-ci ne peuvent transférer volontairement que des avoirs dont ils ont la propriété. Bien sûr, s'il y a un transfert volontaire d'une propriété injustement acquise, cette propriété sera illégitime. Nous tiendrons donc pour acquis que les propriétés transférées ont été, par le passé, justement acquises ou transférées, car il serait inutile de discuter d'une propriété illégitime justement transférée.

Cependant, il est utile de mentionner la précision qu'apporte Nozick quant à l'aspect volontaire d'un échange fait avec le consentement formel d'un individu qui n'avait le choix qu'entre des possibilités médiocres (Nozick, 1988, p. 321). Nozick explicite le type d'interférence qui peut rendre un accord involontaire quoiqu'il ait l'apparence contraire. Tout d'abord, si la limitation des choix offerts à l'individu qui consent au transfert est naturelle, l'accord est volontaire. Nozick donne comme exemple celui d'un individu qui choisit volontairement de marcher d'un endroit à un autre même s'il préférerait voler; il n'a naturellement pas d'ailes, mais cela n'est pas une limitation de ses choix qui rend sa décision involontaire. Cet exemple est un peu tordu et semble anodin, mais un autre exemple illustrant ce premier élément l'est un peu moins. Imaginons qu'un individu handicapé physiquement en soit réduit à se vendre comme esclave pour pouvoir manger et donc éviter de mourir. Dans un tel cas, il est approprié, selon le critère de Nozick, d'interpréter son choix de vivre comme esclave plutôt que de mourir comme étant tout à fait volontaire. On voit ici que les conséquences de la disqualification, par Nozick, des contraintes naturelles comme entraves au caractère volontaire d'un échange peuvent être beaucoup plus graves qu'il ne le laisse paraître.

Ensuite, une fois que les contraintes naturelles sont éliminées, il reste les contraintes posées par les actions des autres individus. Or, Nozick affirme que ces « interférences » n'affectent pas l'aspect volontaire d'un échange, si les actions en question sont légitimes, c'est-à-dire si les individus ont le droit d'agir d'une manière qui réduise l'éventail des choix offerts à un individu, le menant à choisir la moins pires de ses options. Par conséquent, un échange volontaire devient involontaire si et seulement s'il est le résultat d'un choix parmi

un éventail réduit en raison d'une ou plusieurs actions illégitimes de la part d'individus autres que celui qui consent. Bref, si l'on prend en considération ces dernières remarques sur l'échange volontaire et que l'on récapitule, on peut dire que le transfert d'une propriété justement acquise est juste si et seulement si ce transfert respecte la clause nozickienne, qu'il intervient volontairement entre deux ou plusieurs individus qui possèdent les droits nécessaires à ce transfert - qui y sont donc habilités, et qu'il a été choisi parmi un ensemble de choix, limité seulement par des contraintes naturelles et les actions légitimes des individus, c'est-à-dire les actions qu'ils avaient le droit de faire.

Dans un monde idéal, ces deux principes régissant la juste acquisition initiale des possessions et le juste transfert de ces propriétés justement acquises épuiserait la théorie de la justice comme habilitation, mais comme nous ne vivons pas dans un monde idéal, Nozick ajoute aussi un principe de réparation, devant compenser les victimes d'acquisitions ou de transferts illégitimes. Cependant, notre propos nous permet de nous contenter de ces deux premiers principes. Nous laisserons donc de côté le principe de réparation. Ce qui clôt la présentation de la théorie idéale de la justice comme habilitation, régissant les droits de propriétés des ressources extérieures, et complète ainsi la description des droits que possèdent les individus. Nous sommes donc mieux à même de caractériser la liberté chez Nozick.

2.1.3 La liberté moralisée

Au départ, nous avons dit que, selon Nozick, un individu est libre lorsqu'il a le droit de faire ce qu'il a le droit de faire (Wolff, 1991, p. 96). Maintenant, que nous avons vu les droits que possèdent les individus et les principes de justice qui régissent plus particulièrement l'acquisition et le transfert des droits de propriété sur les ressources extérieures, nous pouvons clarifier cette définition. Tout individu a, de manière naturelle, des droits absolus et inviolables sur sa propre personne et il peut avoir le même type de droits sur les ressources extérieures, s'il respecte les principes régissant la juste acquisition et le juste transfert. Il a aussi un droit naturel de se défendre et de punir un agresseur s'en prenant à ses droits, mais ses droits sont d'une nature différente et dans le cadre d'un État minimal, ils sont limités⁶. Avoir le droit d'exercer ces droits, c'est donc pouvoir, à

⁶ Voir la première partie de *Anarchie, État et utopie*.

l'intérieur du cadre imposé par les droits des autres, agir avec sa propriété sans subir d'interférence de la part des autres et rendre son consentement nécessaire à tout acte d'autrui concernant cette propriété. S'il est évident que la nature et les droits des autres limitent ses possibilités d'action quant à sa propriété, il est néanmoins libre, car nul ne peut légitimement l'empêcher, par-delà la contrainte des droits des autres, de faire ce qu'il veut de son corps ou de sa juste propriété des ressources extérieures. Tout transfert de sa propriété doit être volontaire et toute « atteinte » à sa propriété de soi doit être consentie. C'est en profitant ainsi de ses droits que Nozick croit que l'individu peut être autonome et donner un sens à sa vie (Nozick, 1988, pp. 70-74, Wolff, 1991, pp. 27-33). Bref, l'individu est libre lorsque, se soumettant à l'obligation de respecter les droits des autres, il ne subit, de la part de ces derniers, aucune interférence non consentie et profite ainsi des droits négatifs de propriété qu'il possède légitimement sur sa personne et sur les ressources extérieures comme bon lui semble.

2.2 L'égalité selon Nozick

En lisant *Anarchie, État et utopie*, on s'aperçoit rapidement que Nozick est assez hostile à l'égalité. Cette partie sera donc assez courte, la justification du rejet de l'égalité étant laissée à la partie suivante concernant la relation entre la liberté et l'égalité. Nous nous contenterons donc de décrire les différents niveaux d'égalité que Nozick accepte ou rejette.

2.2.1 L'égalité morale et l'égalité des droits

Il n'y a probablement que deux types d'égalité dont on peut dire qu'ils sont défendus par Nozick : l'égalité des droits dont bénéficient les individus, accordée en raison de leur égalité morale. En effet, plusieurs auteurs tels que Kymlicka et Nielsen interprètent en ce sens le fait que Nozick reprend à son compte l'impératif kantien de traiter chaque individu comme une fin et non pas comme un simple moyen (Nozick, 1988, pp. 50-53, pp. 70-74). En vertu de cette règle, Nozick accorde à chaque individu les droits absolus et inviolables dont il a été question dans la partie précédente⁷. L'égalité morale des individus

⁷ On présume que les individus ont aussi les mêmes droits politiques, comme le droit de vote et de se porter candidat à une élection, par exemple, mais les droits politiques sont étrangement quasi absents de l'analyse de Nozick. Il juge que l'État minimal ne créerait pas de déséquilibre de pouvoir politique (Nozick 332-333) n'ayant tout simplement pas assez de pouvoirs pour attirer les profiteurs qui voudraient utiliser les pouvoirs de l'État pour se procurer des avantages économiques. L'État étant réduit à un rôle de protection des droits

comme fins est donc représentée par le fait que ceux-ci sont également propriétaires de leur personne et possèdent le même droit naturel à la propriété privée des ressources extérieures, quoiqu'en définitive, en raison des contingences historiques, les individus ne posséderont pas effectivement la même quantité de propriété privée des ressources extérieures. Tous les individus sont des fins qu'il faut traiter comme des entités séparées et c'est pourquoi ils possèdent les mêmes droits naturels, négatifs, absolus et inviolables. Cette égalité des droits reflète l'égalité morale des individus.

2.2.2 L'égalité des chances, de l'estime de soi et des conditions matérielles

Avant de procéder à l'énumération des types d'égalité qui sont rejetés par Nozick, il est important de noter qu'il s'oppose seulement à ces formes d'égalité, lorsqu'elles sont imposées par la force d'un État, qui devient ainsi plus-que-minimal, à ceux qui n'y consentent pas. Il n'a rien contre une société égalitaire parmi des individus volontaires, même s'il ne croit pas qu'il y aurait beaucoup de volontaires pour vivre dans ce genre de société (Nozick, 1988, p. 204, Nozick, 1997, pp. 277-279). L'objectif de Nozick, dans *Anarchie, État et utopie*, est de montrer que l'État n'a pas d'autres fonctions que de protéger les droits des individus. L'État ne peut donc pas se faire le promoteur et le protecteur d'une égalité autre que celle des droits, représentant l'égalité morale des individus.

Mais, quelles sont ces autres formes d'égalité qui sont rejetées? Dans le cadre de cette étude, nous nous contenterons de décrire trois formes d'égalité que Nozick refuse de voir imposées par l'État : l'égalité des chances, l'égalité de l'estime de soi et l'égalité des conditions matérielles, qui sous-tend à un degré différent les deux égalités précédentes. Premièrement, l'égalité des chances, dont Nozick discute dans son livre, doit être comprise dans un sens assez large comme étant une égalisation des possibilités que possède chaque individu pour répondre aux besoins de ceux qui offrent des échanges ou des dons, et ce, même si Nozick ne présente pas vraiment de définition de l'égalité des chances. En effet, grâce au traitement qu'il fait de cette notion, on saisit que l'égalité des chances a pour

individuels, on en vient à penser que la démocratie n'est nécessaire que pour empêcher que l'État dérive illégitimement vers un État-plus-que-minimal. Dans un monde idéal, un État qui accomplirait effectivement la tâche qui lui est attribuée n'aurait pas besoin d'être démocratique. La démocratie ne semble donc être qu'une police d'assurance prise en raison des risques de dérive totalitaire que coure, dans la réalité, tout État. Les droits politiques ne sont pas fondamentaux, ils n'ont ici qu'une valeur instrumentale.

objectif radical de procurer à tous les individus les mêmes chances de réussite, lorsqu'ils sont en compétition avec d'autres pour bénéficier d'une offre limitée, que ce soit, par exemple, pour marier quelqu'un, pour décrocher un emploi ou recevoir une éducation de qualité. Or, pour Nozick, si ce genre d'égalité nécessite que l'État prenne des ressources à certains, sans leur consentement, pour les redistribuer à ceux dont les chances sont les plus faibles, alors cet objectif n'est pas légitime. Nous verrons pourquoi un peu plus loin.

On pourrait objecter à Nozick qu'il fait de l'égalité des chances un épouvantail que bien peu de gens, même parmi les défenseurs actuels de l'égalité des chances, se donnerait pour objectif, au point où ils souhaiteraient l'avènement d'une société où les familles n'existent plus, les mariages se font par tirages au sort et où les emplois sont distribués de la même façon. Mais qu'en est-il de la juste égalité des chances rawlsienne ou de l'égalité formelle des chances? Dans la mesure où la juste égalité des chances requiert une redistribution des ressources sociales, sans le consentement explicite des individus visés, afin de pallier aux différences en termes d'éducation des capacités et des talents, il est assez facile de prédire que Nozick s'objecterait tout autant à cette forme d'égalité des chances. Quant à l'égalité formelle des chances qui cherche à faire en sorte que les carrières soient ouvertes aux talents, elle ne semble pas, à première vue, nécessiter une redistribution forcée des ressources, mais plutôt une prohibition des discriminations ou du favoritisme. Et ce, de manière à faire en sorte que les carrières soient menées par ceux qui ont effectivement réalisé leurs capacités et leurs talents, sans pour autant s'assurer que tous ceux ayant le même potentiel le réalisent également. Cette simple égalité formelle des chances est-elle acceptable pour Nozick? Il semble que non. En effet, si l'on s'en remet à sa théorie des droits et à sa théorie de la justice comme habilitation, les individus qui possèdent certaines ressources ont le droit d'en faire ce qu'ils veulent, dans le cadre qu'impose le respect des droits des autres. Or, il n'y a aucun droit positif à des ressources, qui puissent se passer du consentement du propriétaire des ressources en question, que ce soit un droit à la nourriture ou un droit d'occuper un emploi pour lequel on possède des qualifications. Cela est d'autant plus évident lorsque Nozick présente la maxime qui représenterait le mieux le modèle de distribution de son principe du juste transfert : «*De chacun comme ils choisissent à chacun comme ils sont choisis.*» (Nozick qui met l'accent, 1988, p. 200) À en croire ce portrait, on ne voit pas ce qui pourrait, selon Nozick, légitimement empêcher un employeur raciste de ne fournir des emplois qu'à des individus d'une certaine «race», en

discriminant tous les individus associés à une autre « race ». L'employeur, dans la mesure où il est propriétaire de son entreprise, a le loisir de choisir avec qui il veut faire affaire et à qui il offre du travail. S'il favorise sa famille, ses amis, des hommes, des femmes, des Amérindiens, des Français ou des Russes, il est dans son droit et on ne peut légitimement l'en empêcher.

La seule « redistribution » forcée qui pourrait être légitime pour Nozick et qui aurait des conséquences sur l'égalité des chances entre les individus serait une compensation dont bénéficieraient les victimes d'acquisitions ou de transferts injustes, qui auraient limité leurs chances. Cette compensation améliorerait vraisemblablement leurs chances par rapport aux plus favorisés et procurerait une plus grande égalité des chances entre les individus. Par exemple, si les descendants d'esclaves américains étaient compensés pour les injustices du passé, il est possible de croire que les possibilités qui s'offrent à eux seraient améliorées, notamment en ce qui concerne l'éducation. Ils auraient sûrement de meilleures chances de développer leurs capacités et leurs talents, et donc de trouver un emploi plus rémunérateur. Ils ne seraient cependant pas plus protégés contre les effets pervers de la discrimination et du favoritisme, qui demeurent le privilège des propriétaires.

En récapitulant, on voit qu'aucune forme d'égalité des chances ne peut justifier une redistribution forcée des ressources ou une interférence dans les choix que peuvent faire les propriétaires en ce qui concerne leurs possessions. Cependant, sans que l'on poursuive explicitement une telle égalité des chances, il se peut qu'une réparation de certaines injustices particulièrement préjudiciables sur le plan des possibilités des victimes ait des effets similaires à une poursuite modérée de l'égalité des chances.

Il n'est donc pas légitime de procéder à une redistribution de la richesse au nom d'une plus grande égalité des chances, mais il ne l'est pas davantage afin d'égaliser l'estime de soi. Les arguments contre le prélèvement forcé des ressources nécessaires à une telle égalité sont les mêmes que ceux motivant le refus de l'égalité des chances. Nous les analyserons plus en détails dans la prochaine section. Cependant, il est important de comprendre ce qu'est l'estime de soi et ce que représenterait une telle égalisation. L'estime de soi ou l'amour-propre est, pour Nozick, essentiellement de nature comparative (Nozick, 1988, pp. 296-302). La valeur que l'on attribue à sa propre personne dépend de ce qu'on est

capable de faire en comparaison avec les autres. Un individu aura une bonne estime de lui-même s'il réussit très bien, par rapport aux autres, dans l'accomplissement d'une épreuve ou d'une tâche, qui est considérée comme importante parmi ses pairs. Par conséquent, si tous les individus réussissent également à accomplir cette tâche, elle ne peut plus servir de base à l'évaluation, par une personne, de sa propre valeur. C'est une autre dimension de la personne, importante pour la société et où les gens diffèrent encore, qui jouera alors le rôle de base de l'estime de soi.

Comment est-il possible d'égaliser l'estime de soi, lorsqu'elle est essentiellement comprise comme fondée sur la différence entre les individus? Si on élimine l'importance pour la société qui est attribuée à une dimension où les gens diffèrent d'une manière à se répercuter négativement sur l'estime de soi de certains, il est possible de croire qu'une autre dimension, où les gens diffèrent tout autant, prendra sa place comme base de l'estime de soi. L'égalité sera encore compromise. Si on tente d'égaliser le niveau de réussite des individus pour chaque dimension importante, une autre se substituera de manière plus aiguë à celles-ci. Peut-être même que cette dimension sera tout simplement la contribution individuelle au processus d'égalisation de l'estime de soi. Il n'y aura donc pas plus d'égalité d'estime de soi. Il faudrait que les individus soient complètement identiques pour qu'il n'y ait pas de différence, sur une base communément partagée, d'estime de soi, mais alors l'estime de soi n'aurait plus aucun sens. À moins qu'il n'y ait tout simplement aucune base commune de comparaison. Il serait alors possible que chaque individu accorde de l'importance à des dimensions dans lesquelles il réussit mieux que les autres. Cependant, selon Nozick, ce n'est certainement pas en adoptant une approche centralisée, telle qu'elle est favorisée par un État redistribuant les ressources matérielles (Nozick, 1988, p. 302), qu'une telle égalité d'estime de soi pourrait être réalisée. Ainsi, l'estime de soi étant essentiellement une appréciation de sa propre valeur en comparaison avec les autres, son égalisation, où chacun se trouve meilleur que les autres sur une dimension ou une autre, n'est possible que si l'échelle d'importance des dimensions de l'individu est différente pour chaque individu, de sorte qu'il y ait compatibilité entre l'« excellence » de tous. Or, même s'il était légitime pour un État de redistribuer par la force les ressources pour favoriser une telle égalité – ce qui n'est pas le cas – cette approche centralisée ne pourrait pas, selon Nozick, éviter une échelle de comparaison commune créant des différences d'estime de soi.

On a vu que toute redistribution forcée de la richesse est exclue, qu'elle ait comme objectif d'égaliser les chances ou l'estime de soi. Elle l'est aussi dans les cas où le but visé est directement l'égalisation des conditions matérielles et pour les mêmes raisons d'ailleurs. Mais, qu'est-ce que cette égalité des conditions matérielles rejetée par Nozick? Lorsqu'on réfère à l'égalité stricte, il s'agit de distribuer la même quantité de ressources à tous les individus, de manière à leur procurer les *mêmes* conditions matérielles. Cela est d'autant plus évident lorsque Nozick discute des modèles de distribution et de leur incompatibilité avec la liberté (Nozick, 1988, pp. 200-205). Comme nous le verrons, il affirme que les échanges volontaires bouleversent les modèles de distribution. Si un modèle de distribution établit une égalité des conditions matérielles et qu'un simple don entre particuliers bouleverse ce modèle, alors il devient évident que l'égalité des conditions matérielles est comprise quantitativement et non qualitativement. Tandis qu'un tel échange volontaire pourrait être tout à fait compatible avec une égalité quantitative entre les individus, si l'égalité des conditions matérielles signifie que chacun a le droit d'avoir exactement la même quantité de ressources, un don change évidemment la situation établie par le modèle. Bien que certains principes égalitaires puissent admettre, à certaines conditions, de s'éloigner de l'égalité stricte – le principe de différence, par exemple – l'égalité des conditions matérielles demeure comprise, chez Nozick, selon le modèle quantitatif de l'égalité stricte. Lorsqu'il rejette l'égalité des conditions matérielles, c'est la distribution, à chaque individu, de parts identiques de ressources qu'il rejette.

2.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Nozick

Nous venons de mentionner que l'État ne peut pas, selon Nozick, légitimement promouvoir une égalité différente de l'égalité des droits et de l'égalité morale des individus, que ce soit l'égalité des chances, l'égalité de l'estime de soi ou l'égalité des conditions matérielles. Nous avons sous-entendu à plusieurs reprises que la liberté était incompatible avec l'établissement par l'État de telles égalités, sans le consentement de tous les individus concernés par la redistribution de la richesse. Nous n'avons cependant pas encore fourni de raisons à l'appui de cette affirmation. Nozick avance principalement deux arguments pour soutenir que la liberté est incompatible avec un modèle de redistribution de la richesse établissant une égalité des chances, de l'estime de soi ou des conditions matérielles.

2.3.1 La liberté bouleverse les modèles de distribution

Dans le cadre du premier argument (Nozick 200-205), Nozick demande au lecteur d'imaginer la distribution modélisée juste de son choix. Pour les besoins de notre propos, nous supposons que cette distribution établit une égalité des conditions matérielles. Nozick se sert ensuite de deux exemples, celui de Wilt Chamberlain et celui de l'entrepreneur socialiste, pour montrer que les individus, en ne faisant qu'utiliser librement, c'est-à-dire volontairement et sans enfreindre les droits des autres, leur juste part des ressources, bouleversent complètement le modèle préconisé, d'une manière telle que pour le préserver, l'État devrait soit intervenir constamment dans la vie des individus pour rétablir la distribution juste, soit interdire que les individus utilisent librement leur juste part et qu'ils se contentent de la consommer, sans faire aucun échange avec les autres. Il devient donc évident, à ses yeux, que la liberté menace la distribution juste établie par un modèle, qu'il soit égalitaire comme dans notre cas ou qu'il ne le soit pas.

Les modèles de distribution sont liés à une évaluation d'un état final et non pas à une évaluation de l'historique de cet état final, comme c'est le cas pour la théorie de la justice comme habilitation. Par conséquent, une fois que l'on a déterminé qu'une situation est juste, en ce qui concerne la part de possessions de chacun, selon un modèle de distribution pré-établie comme *De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins*, ou *À chacun de manière à ce qu'il ait la même part de possessions que les autres*, tout changement par rapport à cette situation, qu'il ait ou non pour origine une utilisation libre par un individu de sa part légitime de possessions, a des conséquences importantes sur le caractère juste des possessions. Soit il perturbe la distribution juste et demande un correctif, dans le cadre d'un principe simple, comme l'égalité des conditions matérielles, concernant seulement la quantité des possessions des individus dans l'état final obtenu. Soit il exige pour le moins une réévaluation de la situation et éventuellement une redistribution des possessions, dans le cas d'un principe plus complexe d'état final, comme le principe communiste mentionné précédemment qui requiert une détermination des capacités et des besoins des individus pour déterminer si la situation obtenue est juste. Nozick prétend que des entraves importantes à l'utilisation libre des justes parts individuelles – donc à la liberté – sont nécessaires pour préserver la justice d'une distribution des possessions, établie selon un modèle tel que l'égalité des conditions matérielles. Il ne peut accepter cela, car cette

liberté de transférer volontairement, et sans enfreindre les droits des autres, ses justes possessions fait partie des droits inviolables de l'individu.

2.3.2 L'égalité forcée viole la liberté des individus

Dans son deuxième argument, Nozick ne tient plus pour acquise la justice de la distribution initiale. Il s'en prend plutôt à ceux qui défendent la justice distributive sans tenir compte de la provenance des possessions à distribuer, de leur production et de leur propriétaire (Nozick, 1988, pp. 210-217). Selon Nozick, ces défenseurs de la justice distributive, notamment de l'égalité des conditions, font comme si les biens venaient au monde sans attache et que le problème de la justice ne consistait qu'à établir la façon la plus juste de distribuer ces biens. Or, il n'en est rien. Les ressources sont possédées par des individus et ceux-ci, s'ils en sont devenus propriétaires justement, ont le droit inviolable de décider ce qu'ils feront de leurs possessions, tout en étant soumis au respect des droits des autres. Lorsque l'État prélève au propriétaire une partie de ses possessions sans son consentement, il viole ses droits et par conséquent, interfère illégitimement avec sa liberté. En effet, puisque la liberté, chez Nozick, est comprise en termes moraux comme la capacité d'exercer ses droits sans interférence d'autrui, si l'individu possède légitimement des droits de propriété sur les possessions confisquées par l'État et que cette confiscation est faite sans le consentement de l'individu, la liberté de celui-ci est brimée par l'interférence de l'État. Le viol des droits individuels impliqué dans la redistribution non consentie des ressources pour atteindre une égalité des conditions matérielles, dans notre cas, est inacceptable et il signifie une perte de liberté.

Nozick compare même le genre de viol des droits de propriété individuels que représente l'imposition sur le revenu du travail au travail forcé (Nozick, 1988, p. 211). En effet, étant donné que le travail qu'un individu effectue lui donne le droit au revenu qu'il reçoit, si une portion de ce revenu lui est prise contre sa volonté, alors le travail qu'il a fourni pour avoir droit à cette portion de son revenu qui lui est prise a été fait au bénéfice d'individus autres que lui. Ceux qui profitent de cet impôt bénéficient des fruits du travail de cet individu sans qu'il ait consenti à céder ce bénéfice. D'où le travail forcé. Mais, Nozick va plus loin (Nozick, 1988, pp. 213-215). Si quelqu'un d'autre peut décider de ce à quoi serviront les fruits ou du moins une portion des fruits du travail d'un individu sans qu'il ait à donner son consentement, cet autre devient propriétaire partiel de cet individu.

Comme nous l'avons mentionné au début, être propriétaire de soi, c'est pouvoir décider de ce que l'on fera de son corps, de son travail, de son temps, etc. En bénéficiant du travail de l'un sans son consentement, en le forçant à travailler, du moins partiellement, à leur profit, les autres s'arrogent ce pouvoir de décision sur l'utilisation de son corps, de son temps, de son travail et de ses bénéfices, et ils deviennent ainsi partiellement propriétaires de sa personne. Dans la même mesure où ses droits de propriété de soi et des ressources extérieures sont exercés par d'autres, il devient leur propriété.

Il est ainsi clair que les modèles de distribution, égalitaires ou pas, qui requièrent un tel empiètement sur les droits individuels sont conséquemment incompatibles avec la liberté et inacceptables. L'égalité des conditions matérielles, des chances ou de l'estime de soi font donc, selon Nozick, obstacle à la liberté de deux manières. En premier lieu, elles nécessitent une redistribution forcée des possessions violant les droits des individus et interférant ainsi avec leur liberté. Et en second lieu, si une telle situation égalitaire pouvait être établie, l'État devrait, pour préserver cette égalité, interdire les échanges volontaires de possessions ou intervenir constamment dans la sphère des droits de propriété légitimes des individus pour rétablir une distribution égalitaire. Dans ces deux cas, la liberté est la victime de l'égalité.

2.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Nozick

D'après ce que nous venons de voir, il semble assez évident que la liberté est en opposition avec toute égalité dépassant la simple égalité des droits, qui serait imposée par l'État sans le consentement de tous les individus concernés par la redistribution égalitaire. La liberté est compatible avec l'égalité morale des individus et de leurs droits. Elle peut même l'être avec n'importe quel modèle de distribution s'il est adopté volontairement, même si Nozick croit plus ou moins que cela puisse se produire. Mais, l'État ne peut tout simplement pas procéder à une redistribution forcée des possessions dans le but d'atteindre l'égalité des chances, de l'estime de soi ou des conditions matérielles.

2.4.1 La manifestation de l'opposition

Pour démontrer plus clairement que la liberté est en opposition avec toute égalité plus substantielle que l'égalité des droits – naturels, négatifs, absolus et inviolables - de

propriété de soi et des ressources extérieures, reprenons les trois critères dont nous nous sommes servis dans le premier chapitre. Premièrement, il y a opposition si la manière de concevoir les deux valeurs en question rend possible le développement de l'une aux dépens de l'autre. Dans le cas de la conception nozickienne de la liberté et de l'égalité, l'important est de respecter les droits des individus, qui fondent par ailleurs leur liberté. Aucune considération relative à l'égalité de la distribution des possessions, des chances ou de l'estime de soi n'entre en ligne de compte. Par conséquent, il est tout à fait concevable que la liberté d'un ou de plusieurs individus s'améliore, grâce à un plus grand respect de leurs droits, sans que leurs conditions matérielles soient plus égales. Il est même possible qu'un tel respect entraîne de plus grandes inégalités sur le plan des conditions matérielles, des chances ou de l'estime de soi. Par exemple, tenons pour acquis que toutes les possessions actuelles sont légitimes - ce qui est déjà contre-intuitif, on sait que, si elle était appliquée à la distribution actuelle des possessions, la théorie de la justice comme habilitation prohiberait toute imposition forcée devant favoriser une redistribution de la richesse, au moyen de programmes sociaux tels qu'un système public de santé. Les effets de ce respect des droits de propriété seraient, selon toute vraisemblance, que les riches s'enrichiraient davantage tandis que les pauvres s'appauvriraient. Et il est peu probable que la philanthropie parviendrait, dans cette nouvelle société « juste », à remplacer complètement ces programmes sociaux ayant pour objectif d'égaliser les conditions matérielles, les chances ou l'estime de soi.

Deuxièmement, nous avons dit qu'il y a opposition entre deux valeurs, lorsque, au sein d'une société idéale, la présence d'une valeur est compatible avec l'absence de l'autre. Étant donné qu'il n'y a, dans la théorie des droits de Nozick ou dans sa théorie de la justice régissant les possessions, aucune relation entre la liberté et l'égalité des conditions matérielles des chances ou de l'estime de soi, une société idéale nozickienne où tous les individus sont libres peut très bien compter parmi ses membres des individus si pauvres qu'ils en sont réduits, par l'exercice légitime des droits des autres, à se vendre « volontairement » comme esclaves pour survivre. Il n'y a rien d'incompatible, dans la théorie, entre le fait que les membres d'une société idéale soient libres et qu'elle soit en même temps inégalitaire au point où les plus pauvres doivent se vendre au plus offrant pour survivre.

Troisièmement, il y a opposition si, à partir du niveau de liberté et d'égalité préféré par l'auteur, il serait possible d'améliorer le niveau d'égalité ou de liberté en empiétant sur le niveau de l'autre valeur. Or, comme il a été possible de le comprendre dans la section précédente, tandis que les individus ne peuvent pas vraiment aspirer à une plus grande liberté que celle que leur procure le respect de leur droits, toute égalité des conditions matérielles mise de l'avant par un État plus-que-minimal brimerait la liberté des individus. Par conséquent, chez Nozick, la liberté s'oppose à toute égalité nécessitant une redistribution forcée des possessions et ce, selon les trois critères évalués. Bien sûr, la liberté n'est pas nécessairement incompatible avec une égalité des conditions matérielles, des chances, ou de l'estime de soi, à laquelle auraient consenti les principaux intéressés, mais Nozick ne semble pas convaincu qu'un tel égalitarisme volontaire puisse être, dans la réalité, très répandu.

2.4.2 Les causes de l'opposition

Quels sont les éléments qui contribuent à opposer la liberté à l'égalité chez Nozick? Il est possible d'identifier deux facteurs importants influençant en ce sens la relation entre la liberté et l'égalité. Premièrement, en concevant la liberté d'une manière morale comme étant liée aux droits de l'individu et en décrivant ces droits comme étant principalement des droits naturels, négatifs, absolus et inviolables de propriété de soi et des ressources extérieures, Nozick fait en sorte que la liberté se contente d'une non-interférence des droits et n'exige aucun moyen de les exercer positivement. Ainsi, aucune redistribution des possessions pouvant mener à une plus grande égalité des conditions matérielles n'est requise pour que les individus soient libres. La liberté, en étant que formelle, ne nécessite aucune égalité matérielle. Si on ajoute à cela que la liberté nozickienne permet à l'individu de faire ce qu'il veut avec ses possessions légitimes, tout en respectant les droits des autres, alors on comprend que non seulement l'égalité matérielle n'est pas nécessaire pour la liberté, mais, si elle est imposée par la force, elle est contraire à la liberté. Ainsi, la liberté moralisée à la Locke, telle qu'elle est envisagée par Nozick, participe à l'opposition qu'il y a entre la liberté et l'égalité matérielle.

Deuxièmement, les conceptions de l'égalité morale et de l'égalité des conditions matérielles que présente Nozick favorise aussi l'antagonisme entre la liberté et l'égalité matérielle. En effet, en réduisant l'égalité morale à une simple égalité formelle des droits

individuels, Nozick peut se permettre de défendre une certaine égalité morale, sans qu'il ait pour autant à justifier une redistribution des possessions égalisant plus ou moins les conditions matérielles des individus. Si on respecte l'égalité morale des individus en leur reconnaissant les mêmes droits formels de propriété de soi et des ressources extérieures, alors celle-ci ne peut être invoquée pour défendre un droit des individus à l'égalité matérielle devant être protégé par l'État, par-delà le consentement des individus desquels l'État doit prendre une partie des ressources pour effectuer la redistribution nécessaire. Par ailleurs, en concevant l'égalité des conditions matérielles comme l'identité quantitative de celles-ci pour chaque individu, Nozick peut facilement prétendre que ce type de modèle de distribution est incompatible avec la liberté. Bien sûr, s'il faut, pour préserver l'égalité des conditions matérielles, que l'État soit au courant, et ce à tout moment ou presque, de la quantité de biens qu'un individu possède, de sorte qu'il puisse intervenir si l'égalité est menacée, il est évident que la liberté est menacée par ce genre d'égalité et qu'un égalitarisme volontaire est peu probable. Bref, non seulement la conception nozickienne de la liberté favorise son opposition à l'égalité, mais sa compréhension même de ce qu'exigent l'égalité morale des individus et l'égalité de leurs conditions matérielles entraîne cette opposition.

2.5 Les problèmes

La théorie des droits et de la justice de Nozick et le rapport qu'elle institue entre la liberté et l'égalité matérielle fait l'objet de plusieurs critiques⁸. Néanmoins, ce serait beaucoup trop long de soulever tous les problèmes que pose la théorie de Nozick. Aussi, nous nous contenterons de présenter quelques problèmes en relation avec les éléments contribuant au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité matérielle. Nous analyserons deux problèmes liés à sa conception moralisée de la liberté, un problème lié à sa conception de l'égalité morale et un autre concernant sa conception de l'égalité des conditions matérielles.

⁸ Notamment la critique percutante offerte par Gerald A. Cohen dans son livre *Self-Ownership, Freedom and Equality*.

2.5.1 L'hétéronomie et la valeur de la liberté

Le premier problème est causé par le fondement et la justification des droits individuels. La liberté nozickienne étant grandement dépendante de ces droits, nous soutenons qu'elle expose l'individu à l'hétéronomie, en raison du fondement et de la justification mêmes des droits de propriété de soi et des ressources extérieures. Alors que l'importance du consentement des individus est incontournable lorsqu'il est question de redistribuer les possessions, ce consentement est étrangement absent lorsque Nozick traite de l'origine des droits de propriété de soi et des ressources extérieures. Bien sûr, il est possible de comprendre que les droits de propriété de soi répondent, selon Nozick, à l'impératif kantien de traiter les individus comme des fins et que ces droits sont donc censés donner aux individus l'occasion de décider de ce qu'ils font. Si l'on se fie à cette description, les droits de propriété devraient procurer une autonomie à l'individu et rendre son consentement obligatoire pour toute action touchant ses droits de propriété sur sa propre personne. Malheureusement, sans que l'on sache très bien pourquoi, ces droits sont naturels et donc, ils sont paradoxalement attribués aux individus sans qu'ils y consentent. On pourrait objecter que ces droits étant essentiellement des droits procurant le privilège de consentir à tout ce qui concerne la personne de l'individu, il serait absurde de ne pas consentir à de tels droits. Cependant, étant donné les caractéristiques qu'ils possèdent – le fait d'être négatifs, absolus et inviolables les rendant strictement formels – et les conséquences qu'ils ont sur la justice régissant les possessions, nous sommes en droit de douter que les individus, s'ils avaient à se doter de droits ayant pour objectif qu'ils soient respectés en tant que fins et de les rendre autonomes, consentiraient aux droits de propriété de soi défendus par Nozick. Les droits de propriété de soi, comme attributs naturels des individus et non comme fruits d'un accord consensuel entre eux, amène un élément d'hétéronomie au cœur même de la liberté nozickienne. Et ce n'est pas le seul.

Admettons pour le bénéfice de la démonstration que tous les individus consentent aux droits de propriété de soi nozickiens. Le critère nécessaire et suffisant d'une juste acquisition initiale est loin, lui aussi, d'accorder au consentement l'importance que l'on attendrait de la part de Nozick. En effet, alors qu'une autonomie fondée sur le consentement demanderait vraisemblablement que toute nouvelle acquisition de choses antérieurement sans propriétaire se fasse avec le consentement de ceux qui se voient ainsi privés de l'utilisation de ressources dont ils pouvaient faire usage avant l'acquisition,

Nozick demande plutôt que l'acquisition initiale ne détériore la situation nette de personne par rapport à la situation qui prévalait avant l'appropriation initiale. Cependant, sans le consentement des individus, l'évaluation de leur situation nette se fait naturellement selon des critères quantitatifs, tels que le niveau de richesse de cet individu. Or, cela est tout à fait compatible avec la dépendance des individus non propriétaires envers les propriétaires (Kymlicka, 1999, pp. 128-129). En s'appropriant la terre qu'un autre labourait sans la posséder, on peut ne pas détériorer sa situation nette en l'employant pour faire le même travail tout en le rémunérant suffisamment pour qu'il profite de ce travail autant qu'il pouvait le faire quand la terre n'appartenait à personne. Cependant, après cette appropriation, l'employé devient dépendant du propriétaire-employeur et du travail rémunéré qu'il lui offre, sans qu'il ait consenti à l'apparition de cette situation. Cette dépendance a nécessairement des incidences sur l'autonomie de l'individu et on peut donc soutenir que les droits de propriété des ressources extérieures sont fondés et justifiés en associant l'hétéronomie à la liberté des individus. Les droits de propriété qui limitent les actions possibles d'un individu ont une origine qui n'a pas besoin d'être consentie pour être juste, c'est pourquoi on peut légitimement affirmer que la liberté de certains est dépendante des autres, sans que ces individus aient pu contribuer à déterminer dans quelle mesure elle l'est. C'est en cela que la liberté nozickienne favorise l'hétéronomie.

Cette hétéronomie contamine, par ailleurs, l'aspect volontaire des échanges de possessions légitimes. En effet, si un acte est volontaire tant qu'il est le résultat d'un choix parmi des possibilités limitées seulement par la nature et l'exercice légitime des droits des autres, alors, à partir du moment où les droits des autres sont porteurs d'hétéronomie dans la liberté d'un individu, certains actes seront considérés comme volontaires même s'ils sont soumis à des contraintes, dont le fondement et la justification sont autres que le consentement de l'individu. Par conséquent, si les individus ne choisissent pas les droits qui fondent leur liberté, celle-ci ne peut être l'expression de leur autonomie, mais plutôt celle de leur hétéronomie; le symbole de leur dépendance à l'égard des droits des autres.

Le second problème que pose la liberté moralisée nozickienne a déjà été abordée dans le chapitre sur Rawls. Il concerne la valeur que peut avoir une liberté qui s'appuie sur des droits purement négatifs et donc principalement formels. Comme il a été dit précédemment, chez Nozick, les droits sont négatifs en ce qu'ils n'engagent qu'une

obligation de non-interférence. Le caractère formel de ces droits découle du fait que leur négativité ne leur garantit aucune substance. Le droit à la vie ne veut pas dire que nous avons le droit de bénéficier des ressources nécessaires à la survie, mais plutôt que nous avons le droit de n'être pas tué. De même, le droit à la propriété des ressources extérieures ne fournit aucune garantie que l'on possèdera quoi que ce soit. Il s'agit plutôt d'un droit de n'être pas empêché d'acquérir et de transférer des possessions, à l'intérieur du cadre établi par la théorie de la justice comme habilitation. Ainsi, le droit de propriété de soi ne garantit pas vraiment que l'on puisse faire ce que l'on veut de notre corps ou de notre vie, mais plutôt que personne ne pourra faire ce qu'il veut de notre corps ou de notre vie, sans notre consentement. En ne garantissant aucune ressource pour exercer positivement nos droits, la théorie de Nozick ne nous fournit qu'une liberté formelle. Dans quelle mesure de tels droits formels et une telle liberté formelle permettent-ils d'accomplir leur objectif et de respecter leur raison d'être, soit de faire en sorte que les individus soient traités comme des fins et non comme de simples moyens, qu'ils décident de ce qu'ils font et qu'ils donnent ainsi un sens à leur vie? Il semble que les droits individuels et la liberté à laquelle ils donnent naissance peuvent seulement éviter que les individus soient explicitement traités comme des moyens sans pour autant garantir qu'ils soient respectés en tant que fins, qu'ils puissent s'autodéterminer et que leur vie ait un sens. Et encore, si nous prenons en considération la part d'hétéronomie qu'amènent les droits des autres au sein de leur liberté, il y a lieu de se demander si ces droits formels et cette liberté empêchent vraiment que les individus soient traités comme de simples moyens. En tenant compte de ces remarques, on peut douter de la valeur, pour un individu, d'un droit à la vie, à la propriété et à la liberté qui n'est pas accompagné des ressources nécessaires à son exercice, mais qui, en contrepartie, est soumis au respect des droits des autres, dont l'établissement a pu, et peut donc encore, légitimement se passer de son consentement.

2.5.2 L'égalité morale et l'égalité formelle

Ces remises en question de la liberté nozickienne ont des répercussions sur l'appréciation de sa conception de l'égalité morale. En effet, si traiter tous les individus comme des êtres séparés ou des fins fait en sorte que leur égalité morale est respectée, mais que protéger les droits négatifs de propriété de soi et des ressources extérieures ne parvient pas à atteindre un tel traitement pour tous les individus, alors l'égalité des droits ne reflète pas l'égalité morale des individus. Si les droits individuels nozickiens ne garantissent pas

qu'une personne soit traitée comme une fin, on voit difficilement comment le fait de protéger ces mêmes droits pour tous les individus pourrait garantir qu'ils soient tous traités comme des fins et que leur égalité morale soit ainsi respectée. L'égalité des droits que défend Nozick n'est ainsi que formelle, tout comme les droits qu'elle égalise. Elle pourrait être substantielle, si une égalité de moyens de les exercer était assurée. Mais, il n'y a aucune distribution des ressources d'assurée et encore moins une distribution égale. Les ressources que posséderont les individus pour exercer leurs droits dépendront de ce qu'ils feront avec leurs dotations initiales et de ce que les autres consentiront à leur donner. Il y a donc tout lieu de croire que les ressources seront distribuées inégalement et que les individus pourront profiter inégalement des mêmes droits individuels formels. Pour être respecté comme fin, il faut avoir les moyens nécessaires à l'autodétermination. L'égalité morale des individus comme fins requiert donc une distribution égale de ces ressources. Conséquemment, il se peut que l'égalité morale des individus ne soit pas compatible avec les droits individuels nozickiens, particulièrement les droits de propriété des ressources extérieures absolus et inviolables. L'argument en faveur d'une remise en question des droits de propriété défendus par Nozick n'en est que plus important, si l'on prend en considération l'hétéronomie qu'ils placent au centre de la liberté. Bref, il semble clair que l'égalité morale que Nozick invoquait pour justifier l'attribution, à chaque individu, de droits de propriété ne peut se contenter d'une égalité formelle de droits formels. L'égalité morale, qui reconnaît à chacun le droit d'être traité comme une fin, de s'autodéterminer et de mener une vie sensée, requiert une égalité des conditions matérielles.

Cependant, cette égalité des conditions matérielles ne doit pas être comprise selon le sens que Nozick lui donne, celui d'une identité quantitative des conditions matérielles. Outre qu'elle cède facilement sous le poids de l'argument selon lequel la liberté bouleverse les modèle de distribution et des mises en garde contre un État totalitaire surveillant à outrance ses citoyens et les forçant à devenir identiques, cette vision de l'égalité des conditions matérielles ne reflète tout simplement pas l'égalité morale et ses requêtes légitimes en matière de ressources matérielles. Comme nous avons eu l'occasion de le faire valoir dans le chapitre sur Rawls, les individus sont différents et ce n'est qu'en tant qu'ils ont un plan de vie à réaliser qu'ils sont égaux. Or, puisque ces plans sont, fort probablement, différents les uns des autres et qu'ils entraînent en conséquence des besoins différents, ce n'est pas en fournissant une quantité identique de ressources que les individus

auront un traitement égal. Si l'on veut que les individus puissent s'autodéterminer et réaliser leur plan de vie, il faut que les ressources leur soient distribuées en fonction de leurs différents besoins. De plus, il faut que la distribution soit déterminée par consensus entre les individus concernés, de manière à ce que la distribution différenciée ne se fasse pas au détriment d'un plan de vie ou d'un autre, sans que l'individu qui poursuit ce plan de vie ait consenti à ce sacrifice en jugeant que les coûts qu'il engendrait étaient au moins compensés par les bénéfices qu'il permettait. Lorsque l'on comprend l'égalité des conditions matérielles de cette façon, sa poursuite volontaire ne semble plus invraisemblable, car elle se base sur l'expression même de la volonté des individus et représente une manière souple de réaliser l'égalité des conditions matérielles. Il n'est pas question d'organe de surveillance et de rectifications. Les besoins sont exprimés par les individus et les ressources sont allouées de façon à y répondre, avec le consentement de tous. L'égalité morale des individus nécessite donc une égalité des conditions matérielles, mais cette égalité doit être comprise par-delà le modèle de l'identité quantitative. Il s'agit d'une égalité des conditions matérielles différenciée en fonction des différents besoins des individus, établie et consentie par ces mêmes individus.

2.6 Remarques finales

Chez Nozick, à première vue, la liberté prime sur l'égalité. Mais, lorsqu'on y regarde de plus près, la liberté est contaminée par l'hétéronomie et elle perd grandement de sa valeur, car elle ne s'accompagne d'aucun moyen de la mettre en œuvre. D'autre part, l'égalité, qui était déjà réduite à sa plus simple expression ou presque, sous sa forme morale n'est que mal servie par l'égalité des droits individuels que défend Nozick et la marche vers une égalité des conditions matérielles y correspondant mieux est freinée par sa compréhension selon le modèle de l'identité quantitative. En effet, la liberté moralisée nozickienne se fondant sur les droits – naturels, négatifs, absolus et inviolables – de propriété de soi et des ressources extérieures, l'égalité formelle des droits individuels formels et la compréhension erronée de l'égalité des conditions matérielles, qui contribuent à leur façon au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité et laissent croire à la domination de la liberté sur l'égalité, entraînent des problèmes qui, en définitive, menacent la réalisation de la liberté et de l'égalité. Le fondement et la justification des droits individuels imposent des limites hétéronomes à la liberté des individus. Le caractère

strictement négatif de ces droits les rend formels et met en péril leur capacité de faire respecter les individus en tant que fins. En conséquence, l'égalité formelle des droits formels se voit tout simplement incapable de répondre à l'exigence de traiter tous et chacun comme des fins, des êtres séparés, pouvant s'autodéterminer et donner un sens à leur vie, car elle ne peut pas leur garantir les ressources nécessaires à ce traitement. L'égalité des droits que propose Nozick ne peut, malheureusement, pas garantir, dans l'expression « traiter chacun comme une fin et non pas seulement comme un moyen », autre chose que les mots. Rien de significatif ne peut leur être lié. Il faut donc, pour respecter l'égalité morale des individus, leur procurer une certaine égalité des conditions matérielles, mais il faut pouvoir comprendre cette égalité autrement que sur le modèle de l'identité quantitative. Ce modèle, en plus d'être vulnérable aux attaques de Nozick faisant intervenir la liberté, représente inadéquatement l'égalité morale des individus. Il faut que cette égalité des conditions matérielles reflète leurs différents besoins d'une manière qui est établie par consensus par les individus concernés. Ainsi, un égalitarisme des conditions reflétant l'égalité morale des individus échappe aux objections de Nozick, tout en mettant au jour les faiblesses de sa propre théorie.

Nozick insiste à juste titre sur la nécessité du consentement des individus dans le processus politique. Malheureusement, cette nécessité n'est pas respectée avec cohérence dans sa théorie. Ce qui le mène à surestimer l'importance des droits de propriété de soi et des ressources extérieures et à sous-estimer les moyens nécessaires à l'autonomie, à l'autodétermination et au sens de la vie. C'est pourquoi un égalitarisme volontaire, quoique théoriquement légitime, lui semble hautement improbable.

NIELSEN
OU
LA LIBERTÉ REQUÉRANT L'ÉGALITÉ

Depuis plusieurs années, Kai Nielsen défend un égalitarisme radical, à forte inspiration marxiste, contre l'égalitarisme libéral et le libertarisme. Sa théorie de la justice, exposée notamment dans son livre *Equality and Liberty. A Defense of Radical Egalitarianism*, cherche à lier la justice à l'égalité en montrant, contre les libertariens, que cette égalité est compatible avec la liberté, tout en affirmant que la justice égalitaire doit l'être davantage que celle qui est proposée par des libéraux comme Rawls et Dworkin. Par ailleurs, la justice comme égalité se développe aussi contre les défenseurs d'une justice basée strictement sur le mérite.

Pour faciliter sa critique de Rawls dans *Equality and Liberty*, Nielsen a présenté sa théorie de la justice comme égalité sous la forme de deux principes. Ces deux principes seront donc nos points de départ pour saisir ce que sont, pour Nielsen, la liberté et l'égalité. Nous serons ensuite en mesure de saisir comment il articule ces deux valeurs et de comprendre pour quelles raisons il juge qu'elles sont compatibles. Étant donné l'inspiration marxiste de Nielsen, ce sera sans surprise que nous verrons des notions comme la classe, le statut social, le pouvoir et les besoins jouer des rôles beaucoup plus importants dans la conception et l'articulation de la liberté et de l'égalité, qu'elles n'en jouaient dans les théories de Rawls et de Nozick.

Après avoir ainsi décrit la position de Nielsen concernant la liberté et l'égalité, nous exposerons les raisons qui nous poussent à affirmer que, malgré les efforts qui sont déployés pour résoudre le conflit entre ces deux valeurs, elles demeurent en opposition. Avec le niveau de liberté et d'égalité protégé par la théorie de la justice de Nielsen, certains pourraient croire que s'il y a encore opposition, ce n'est que parce que les critères utilisés sont trop faibles et que conséquemment la présence d'une telle opposition n'a aucune signification, car elle est sans conséquence. Cependant, nous montrerons que tel n'est pas le cas. Nous identifierons les facteurs contribuant à cette opposition et nous décrirons les problèmes, pour la liberté et l'égalité, qui sont associés à ces facteurs. Enfin, nous pourrions

déterminer les conséquences qu'entraîne la conception de Nielsen de la liberté, de l'égalité et de leur rapport, pour la réalisation de ces mêmes valeurs.

3.1 La liberté selon Nielsen

3.1.1 La liberté comme autonomie morale et respect de soi

Nielsen présente son premier principe de justice comme étant un équivalent du principe rawlsien de l'égalité de liberté. Aussi, il constitue tout naturellement la porte d'entrée menant à la compréhension de ce qu'est la liberté pour Nielsen. En analysant le principe d'égalité de liberté de Nielsen nous serons en mesure d'identifier les différents éléments de sa conception de la liberté. Le premier principe de la justice égalitariste radical se lit ainsi :

« Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic liberties and opportunities (including equal opportunities for meaningful work, for self-determination and political and economic participation) compatible with a similar treatment of all. » (Nielsen, 1985, p. 48)

Si on fait abstraction de la référence aux possibilités, ce principe est pratiquement le même que celui de Rawls. D'ailleurs, en ce qui concerne les libertés de bases, Nielsen estime que la liste proposée par Rawls est tout à fait adéquate (Nielsen, 2003, p. 173)⁹. Par conséquent, en ce qui concerne la liberté, par-delà le fait que Nielsen adhère aux libertés de base rawlsiennes et à leur égale distribution, il n'y a rien de bien original. Bien sûr, il y a cette mention de possibilités égales concernant le travail, l'autodétermination et la participation politique et économique, mais on ne peut pas encore bien les relier à la liberté. Cependant, Nielsen ajoute à la fin de la formulation de son premier principe, que ce dernier exprime l'engagement pris en faveur de l'égalité de l'autonomie morale des individus et de leur respect d'eux-mêmes (Nielsen, 1985, p. 48). Cette précision, comme on le verra plus tard, permet de comprendre que par-delà les libertés de bases, les possibilités mentionnées sont nécessaires à la liberté, car elles contribuent à l'autonomie morale et au respect de soi des individus.

⁹ Remarquons tout de même que la société juste selon Nielsen serait socialiste et démocratique, sur le plan politique et économique, ce qui procure des droits qui ne sont pas présents chez Rawls (Nielsen, 1985, pp. 67-68, pp. 75-76). Il y a évidemment les droits politiques associés à la pratique de la démocratie, mais il y a aussi les droits associés au contrôle démocratique de la production et qui présupposent la propriété collective des moyens de production. Par conséquent, les droits de propriété privée qui demeurent sont ceux qui sont relatifs aux biens matériels destinés à l'usage personnel, ou aux moyens de production mineurs (non essentiels).

En affirmant que ce principe garantissant une égalité des libertés de base et des possibilités exprime l'importance de l'autonomie morale de chaque individu et du respect qu'il se porte, Nielsen nous indique qu'à la base de sa compréhension de la liberté, il y a l'autonomie morale et le respect de soi. En effet, lorsque Nielsen traite de la liberté, que ce soit en relation avec l'égalité ou pas, il fait principalement référence à l'autonomie morale des individus et du respect que cette autonomie leur permet de s'accorder. Il importe donc de connaître sa conception de l'autonomie et du respect de soi. Pour ce qui est de cette dernière notion, Nielsen semble reprendre, même s'il ne le dit pas explicitement, le sens que lui accorde Rawls dans *A Theory of Justice* en 1971. Dans ce livre, Rawls affirme qu'il y a deux aspects qui décrivent le respect qu'un individu a pour sa propre personne (Rawls, 1971, p. 440). Tout d'abord, pour qu'un individu se respecte, il doit avoir confiance en la valeur de sa personne et de ses plans de vie. Puis, il doit être convaincu qu'il lui est possible de réaliser ses plans de vie et sa conception du bien.

Lorsque Nielsen répond aux critiques de Nozick concernant l'estime de soi (Nielsen, 1985, pp. 273-274), il devient plus évident que la conception du respect de soi qu'il défend n'est pas foncièrement comparative comme le laisse entendre Nozick. Au contraire, il s'agit plutôt pour l'individu de sentir, à travers le traitement que lui réserve la communauté ou la société, qu'il possède de la valeur et qu'il a les moyens de vivre sa vie comme il l'entend. Nielsen aborde le respect de soi dans le même sens que Rawls et il lui accorde conséquemment une très grande importance. Cependant, il ajoute que c'est l'autonomie morale qui procure les bases rationnelle au respect de soi (Nielsen, 1985, p. 60). Si l'on veut protéger une égalité du respect de soi, il faut donc garantir l'égalité de l'autonomie morale. Dans *Equality and Liberty* et dans *Globalization and Justice*, Nielsen conçoit l'autonomie morale comme une autodétermination rationnelle (Nielsen, 1985, pp. 121-123, Nielsen, 2003, p. 173). Être autonome, c'est bien sûr avoir la capacité de contrôler sa vie et de réaliser les fins que l'on se donne, en conformité avec la compréhension du monde que l'on a, mais c'est aussi avoir la capacité de se donner des fins rationnelles, de les remettre en question et de les modifier en conformité avec une analyse rationnelle du monde dans lequel on vit, de la tradition au sein de laquelle on évolue et des convictions diverses auxquelles on est confronté. Il n'est donc pas suffisant, pour être autonome, de faire ce que l'on veut, il faut vouloir rationnellement. Un choix rationnel est ici compris

comme le résultat d'une analyse critique de nos préférences et des conditions qui nous ont menés à ces préférences (Nielsen, 1985, p. 121).

Il est donc clair qu'un individu qui choisit un plan de vie par simple conformisme avec la tradition, sans y réfléchir, n'est pas autonome. Mais, même s'il le choisit après mûre réflexion, si ce choix est conditionné par une tradition le poussant à accepter son rôle de dominé, on ne pourra pas dire que l'individu est complètement autonome (Nielsen, 1985, pp. 121-123). Ainsi, l'autonomie est aussi liée aux possibilités d'autodétermination. Si un individu choisit, de manière volontaire et réfléchie, une situation où ces possibilités sont réduites, et que ce choix est influencé par une société qui le conditionne à être soumis, il est moins autonome que ceux qui décident de s'émanciper de cette condition et de choisir un plan de vie où ils ont davantage de contrôle, en raison de la plus grande gamme de choix qui s'offre à eux. Un individu qui limite volontairement et après réflexion l'éventail de choix qu'il pourrait faire dans le cadre de sa vie est moins autonome, car il réduit ses possibilités d'autodétermination. On ne peut donc pas être autonome en décidant de mener une vie de dépendance ou d'autonomie limitée.

L'autonomie morale et le respect de soi, tels qu'ils sont définis, étant la motivation centrale du principe de l'égale liberté de Nielsen, on comprendra que les libertés de base qui sont garanties aux individus ne peuvent pas être simplement formelles. La liberté, dont chaque individu profite, doit être réelle ou effective. Ainsi, bien que Nielsen reconnaisse que les libertés formelles soient nécessaires et qu'elles constituent une condition de possibilité de la liberté effective, elles ne sont pas suffisantes. Nielsen juge qu'une liberté qu'on ne peut exercer de manière effective n'est pas une liberté (Nielsen, 1985, p. 52). Nielsen adhère ainsi à la critique de Daniels concernant la distinction entre la liberté et la valeur de la liberté. L'importance de l'autonomie morale exige que les individus aient les moyens de s'autodéterminer rationnellement. C'est pourquoi l'autonomie renvoie à la liberté effective; la liberté qui a de la valeur. Le premier principe de Nielsen a donc pour objectif d'égaliser la liberté réelle pour qu'il y ait une égalité de l'autonomie morale et du respect de soi.

3.1.2 Les droits de non-interférence

Outre qu'il comprend la liberté sur le modèle de l'autonomie morale, Nielsen reconnaît que les individus possèdent des droits à la non-interférence (Nielsen, 1985, p. 302). Comme nous avons eu l'occasion de le voir dans le chapitre sur Nozick, la liberté comme non-interférence concerne le droit de chacun à ne pas subir d'entraves dans la poursuite de ses intérêts propres de la part d'autrui et de l'État en particulier. Cependant, étant donné que, contrairement à Nozick, Nielsen n'adhère pas à la définition de la liberté moralisée en fonction des droits des individus, toute interférence est considérée comme une perte de liberté. Sa compréhension de la liberté comme non-interférence est donc plus hobbesienne que lockéenne. Pour Nielsen, toute vie en société amène son lot d'interférences (Nielsen, 1985, p. 214, 303-304, Nielsen, 1989, p. 93). Conséquemment, les individus ne peuvent jamais être libres complètement et ne subir aucune interférence. «[T]o live in any society at all [...] is to live in a world in which there will be some restriction or other on our rights peacefully to pursue our interests without interference.» (Nielsen, 1985, p. 303) Les droits relevant de cette liberté comme non-interférence ne sont pas absolus. Ces pertes de liberté peuvent être justifiées si elles garantissent une égalité de l'autonomie morale des individus. Dans ce cas, ces pertes de liberté seront compensées par une plus grande liberté et une répartition plus égale de cette liberté. La restriction de certains droits à la non-interférence sera justifiée si elle fait en sorte que tous les individus exercent un meilleur contrôle sur leur vie. Chez Nielsen, ce sont principalement les libertés économiques relatives à l'achat, la vente et l'investissement qui sont touchées par les restrictions justifiées au nom de l'égalité de l'autonomie morale des individus.

En récapitulant, on constate que la liberté, selon Nielsen, est la capacité de s'autodéterminer rationnellement, que la protection de libertés de base rend possible, mais nécessite aussi des moyens pour être effective. Le premier principe de la justice comme égalité a donc pour objectif de garantir à tous cette liberté effective. Bien sûr, les individus ont aussi des droits de poursuivre leurs intérêts sans subir d'interférences de la part d'autrui, mais ces droits ne sont pas absolus et ils sont soumis à l'exigence de l'égalité de l'autonomie morale. Nielsen croit que, dans ces conditions, les individus pourront se respecter en tant que personnes. Ce que cette conception de la liberté rend assez évident, c'est que la liberté nécessite des moyens matériels pour être réelle et que la justice la distribuant également aux individus, cette égalité de la liberté doit être accompagnée d'une

certaine égalité des conditions matérielles. C'est cette égalité que nous éluciderons dans la prochaine partie.

3.2 L'égalité selon Nielsen

Pour Nielsen, l'égalité est à la fois un droit et un objectif à atteindre (Nielsen, 1985, pp. 7-10). Selon lui, les individus sont des êtres moralement égaux et ils ont donc un droit naturel à être traités comme tels¹⁰. Ce droit n'est pas accordé en vertu d'institutions légales ou d'un consensus politique; tous les êtres humains ont le droit d'être traités par leurs institutions avec respect et comme des égaux. S'il y a une égalité morale entre les individus, alors cela leur confère le droit à un traitement qui respecte cette égalité morale. Ce que cette égalité requiert précisément comme traitement dépend cependant des circonstances. Une société où règne l'abondance n'offrira pas le même type de traitement égal à ses citoyens qu'une autre société qui est sous-développée.

D'autre part, l'égalité, comprise comme objectif, détermine l'égalité qu'il serait souhaitable d'atteindre, au nom de la justice. On peut dire qu'elle représente l'expression idéale de l'égalité morale des individus. Par conséquent, si les conditions économiques la rendent possible, elle devient un droit pour les individus. En effet, étant donné que les individus ont le droit d'être traités comme égaux, s'il devient possible que ce traitement réponde aux exigences de l'égalité conçue comme objectif, alors les individus acquièrent le droit d'être traités en conformité avec cette égalité idéale.

Avant de préciser à quoi correspond, pour Nielsen, cet idéal d'égalité, il faut insister sur le fait que son application nécessite des conditions d'abondance relative (Nielsen, 1985, p. 94)¹¹. Cette relativité signifie que l'abondance n'est pas assez importante pour rendre inutile toute considération de justice. L'abondance relative correspond plutôt au niveau le plus élevé que peut atteindre une société qui est tout de même marquée par une rareté

¹⁰ Pour Nielsen, l'égalité morale des individus est un jugement bien pesé qui résiste à l'équilibre réfléchi étendu (Voir le chapitre 2 de *Equality and Liberty*).

¹¹ Remarquons que, dans son livre *Globalization and Justice* (142-144), Nielsen ne semble plus considérer que l'abondance raisonnable soit suffisante à l'application de ses principes de la justice égalitariste radicale. Il juge que le principe de différence, tel qu'il est interprété par Gerald A. Cohen dans «Incentives, Inequality, and Community», soit approprié pour des sociétés où il subsiste des groupes d'individus désavantagés et ce, même s'il considère que la théorie égalitariste idéale exige une plus grande égalité.

modérée des ressources, telle que décrite par Rawls (Nielsen, 1985, p. 94). Par ailleurs, il est clair que, dans le cadre d'une théorie idéale, le principe de différence rawlsien régissant les inégalités n'est pas suffisant. Lorsque l'on cherche à formuler le niveau d'égalité désiré, Nielsen affirme qu'il n'est pas simplement question de faire en sorte que la situation des plus désavantagés soit améliorée ou qu'elle soit la plus avantageuse possible, l'objectif est de faire en sorte qu'il n'y ait plus de désavantagés (Nielsen, 2003, p. 143). Le but est donc de garantir aux individus une égalité complète. Bref, la justice égalitariste radicale demande que les individus soient égaux; il n'est pas question de minimiser les inégalités, il faut les éliminer.

3.2.1 L'égalité des conditions : autonomie, besoins et préférences

Mais quelle égalité faut-il accorder aux individus et quelles sont, conséquemment, les inégalités qu'il faut éliminer? À cette question d'Amartya K. Sen (Sen, 1980), Nielsen répond d'abord qu'il s'agit d'égaliser les conditions des individus, de manière à qu'ils aient les mêmes perspectives de vie (Nielsen, 1985, p. 7). Bien sûr, cette réponse est plutôt floue et Nielsen est conscient qu'il faut que cette égalité des conditions soit précisée. Il note que deux types de réponses ont été offerts à cette question. Certains ont suggéré une forme ou une autre d'égalité des moyens, alors que d'autres ont proposé une certaine égalité des résultats. Nielsen préfère la seconde voie, celle de l'égalité des résultats, mais il juge qu'elle inclut une égalité des moyens. Pour en arriver à une certaine égalité des résultats, il faut s'assurer que les individus aient les moyens d'atteindre cette égalité des résultats. C'est pourquoi il tend à considérer les deux égalités comme liées. Bien sûr, il est possible de se contenter d'une égalité des moyens, mais dès lors que l'on se prononce en faveur de l'égalité des résultats, il est nécessaire de faire en sorte que la distribution des moyens rende possible cette égalité des résultats.

Il y a deux résultats que Nielsen souhaite égaliser. Premièrement, il faut qu'il y ait une égalité de l'autonomie et donc de la liberté effective. Dans la première section, nous avons vu comment Nielsen comprend l'autonomie et la liberté effective, et nous avons vu que le premier principe de sa théorie de la justice comme égalité précise les droits que cette égalité de la liberté confère. Mais, nous avons remarqué à la fin de cette section que la conception de l'autonomie comme liberté effective fait en sorte que son égalisation

nécessite plus qu'une simple égalité des droits et libertés de base. Une égalité des ressources matérielles s'impose.

L'égalité matérielle que Nielsen cherche à atteindre est une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences des individus. C'est donc le deuxième résultat qui caractérise l'égalité des conditions. Cependant, il y a deux aspects, associés aux conceptions de l'égalité du bien-être, qui sont normalement critiqués et qui sont susceptibles d'affaiblir la conception de l'égalité que défend Nielsen (Nielsen, 2003, pp. 165-166). Tout d'abord, étant donné que les préférences sont souvent le fruit d'un conditionnement social, égaliser la satisfaction de ces préférences revient à cautionner le conditionnement social qui les a engendrées. Ainsi, selon cette conception, il est juste qu'un individu qui a été conditionné à se satisfaire de peu se voit attribuer une quantité de ressources considérablement plus faible qu'un individu qui a été habitué à vivre dans le luxe et l'abondance. Nielsen juge que cela est foncièrement anti-égalitariste et ne peut accepter que la poursuite de l'égalité mène à de telles aberrations. Le deuxième problème concerne le poids égal qui est accordé, par les conceptions de l'égalité du bien-être, à toutes les préférences. Ce problème est évident lorsque l'on considère les préférences qui expriment un désir de domination des autres et celles qui sont très coûteuses à satisfaire. Alors que, selon Nielsen et contrairement aux prescriptions de l'égalité du bien-être, les premières ne devraient même pas être considérées comme nécessitant, de la part de la justice, une satisfaction (Nielsen parle même de la condamnation morale de telles préférences), les secondes impliquent, si l'on adhère à l'égalité du bien-être, une redistribution inégalitaire des ressources, de ceux qui ont des goûts modestes à ceux qui ont des goûts dispendieux. Cela est tout autant inacceptable pour Nielsen.

Afin d'éviter ces problèmes associés aux conceptions de l'égalité du bien-être, Nielsen doit déterminer quels sont les besoins et les préférences des individus qu'il faut satisfaire de manière égale. La première étape consiste à préciser que les besoins ne sont ni des construits sociaux ni de simples préférences subjectives (Nielsen, 2003, p. 175). Selon Nielsen, les besoins sont objectifs, car ils sont sujets à une vérification empirique. Ainsi, les besoins peuvent être déterminés assez précisément pour que l'on puisse en faire une liste. Bien sûr, il est souhaitable que la liste des besoins fasse l'objet d'un consensus entre les individus concernés, mais ce consensus n'est pas nécessaire, étant donné qu'il est possible

de vérifier empiriquement si un besoin en est vraiment un (Nielsen, 2003, p. 175). Nielsen distingue trois catégories importantes qui imposent une priorité à la satisfaction des besoins et des préférences : a) les besoins de base; b) les autres besoins; et c) les préférences ou désirs. Les besoins de base sont des besoins essentiels à la poursuite normale de la vie. Ces besoins sont indépendants des plans de vie que les individus peuvent avoir. Chaque individu possède ces besoins de base et la satisfaction de ceux-ci est nécessaire à la poursuite de tout projet personnel. Nielsen propose, en suivant la classification de David Braybrooke, une liste de ces besoins de base, tout en admettant qu'aucune liste ne peut être parfaite (Nielsen, 2003, pp. 178-179). Les besoins de base qui s'y retrouvent concernent à la fois la santé physique du corps et le caractère social de l'individu. On y trouve donc autant le besoin de se nourrir que celui de s'éduquer.

Les besoins qui ne sont pas des besoins de base sont dépendants de certains désirs, qui ne sont pas nécessairement partagés par tous les individus. Pour illustrer cette notion, Nielsen donne l'exemple d'un individu qui veut aller pêcher le saumon en Norvège (Nielsen, 2003, p. 180). Cet individu a alors au moins besoin d'un billet d'avion pour se rendre en Norvège et de l'équipement nécessaire à la pêche au saumon. Sans une satisfaction de ces besoins, il n'est pas possible de satisfaire son désir de pêcher le saumon en Norvège. Ainsi, ce ne sont pas simplement des désirs parmi d'autres, mais bien des besoins, car leur satisfaction est essentielle à la poursuite de l'activité souhaitée. Néanmoins, ce ne sont pas des besoins de base, car ils dépendent totalement d'un désir qui est subjectif. Il est évident qu'un individu qui ne veut pas aller pêcher le saumon en Norvège n'a pas *besoin* d'un billet d'avion pour se rendre en Norvège et d'équipement pour pêcher le saumon, à moins, bien sûr, qu'il nourrisse deux désirs différents, soit aller en Norvège, d'une part, et aller pêcher le saumon, d'autre part. Ce qui est clair, c'est que ces besoins ne le sont qu'en raison d'un désir ou d'une préférence que possède un individu, mais qui pourrait très bien ne pas exister. Ils sont des besoins pour qui veut satisfaire les préférences dont ils rendent possible la satisfaction. Mais, puisque personne n'a tout à fait les mêmes préférences, ce ne sont pas des besoins de base.

Les désirs ou les préférences sont donc les objectifs personnels et contingents d'un individu, dont la poursuite, rendue possible par la satisfaction des besoins de base, génère des besoins d'un autre ordre. Ensemble, ils procurent un sens à l'existence de l'individu. En

effet, bien que la satisfaction des besoins de base soit nécessaire au bon fonctionnement de la vie d'une personne, cette satisfaction n'est pas suffisante à procurer de la valeur à l'existence (Nielsen, 2003, p.181). Une vie satisfaisante est une vie où il est possible de répondre, en bonne partie, à ses désirs et ses préférences. Les désirs et les préférences, contrairement aux besoins, ne sont pas nécessaires, où du moins ils ne le deviennent que parce qu'un individu leur accorde une importance dans son plan de vie; ils ne le sont alors que tant qu'ils possèdent une telle importance et en vertu seulement de cette importance. Ainsi, alors que tous les individus ont les mêmes besoins de base, selon Nielsen, et qu'ils peuvent posséder, dans une certaine mesure, les mêmes besoins inessentiels pour atteindre des objectifs différents, les désirs et les préférences sont moins susceptibles d'être partagés par tous les individus. Ils sont l'expression de la diversité des plans de vie des individus.

Quelles sont les conséquences, pour l'égalité matérielle défendue par Nielsen, de ces distinctions entre les besoins et les préférences? D'abord, il faut dire qu'il existe une priorité des besoins sur les préférences, et des besoins de base sur ceux qui ne le sont pas (Nielsen, 2003, p. 180). Ainsi, l'objectif visé demeure de satisfaire également les besoins et les préférences de tous les individus, mais il s'agit d'accorder, en premier lieu, la priorité à la satisfaction des besoins de base, puis celles des autres besoins, pour enfin viser l'égalité de la satisfaction des préférences et des désirs. Par ailleurs, il est primordial que cette satisfaction soit compatible avec le même traitement pour chaque individu. De plus, avant de passer au niveau supérieur de satisfaction des besoins et des préférences, il faut que le niveau précédent ait été rempli de manière égale pour chacun. Il n'est donc pas possible de satisfaire à la préférence de l'un si cela signifie que l'on ne répond pas aux besoins d'un autre ou si ce traitement est incompatible avec une satisfaction comparable des préférences des autres.

Par conséquent, la distribution égale des ressources en fonction des besoins et des préférences n'est plus un cautionnement néfaste du conditionnement social des préférences, car elle s'appuie sur une détermination objective des besoins des individus, essentiels ou non, et elle accorde la priorité à leur satisfaction. La satisfaction des préférences, probablement conditionnées socialement, ne se fera qu'une fois que les besoins des individus auront été comblés et à la condition que cette satisfaction ne se fasse pas au détriment des préférences des autres. Ainsi, on évite que la réponse aux désirs des uns nuise

à la condition des autres. Ces exigences encadrant la réponse aux besoins et aux préférences des individus neutralisent, de la même manière, le problème causé par les préférences dispendieuses. Une fois que les besoins de chacun sont comblés, s'il est possible que quelqu'un se nourrisse régulièrement de caviar et de champagne sans que cela nuise à la satisfaction des besoins et des désirs des autres, alors il n'y a pas de raison d'empêcher une telle situation. En fait, l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences demande que cet individu puisse se nourrir de caviar et de champagne.

3.2.2 L'égalité des conditions comme droit : le second principe

L'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, qui tient compte de la priorité des besoins sur les préférences et des besoins de base sur ceux qui ne le sont pas, est le deuxième aspect, avec l'égalité de la liberté effective, de l'égalité des résultats qui correspond à l'égalité des conditions, que Nielsen considère comme étant l'objectif à atteindre. Nous avons vu que lorsque les circonstances rendent possibles cette égalité, conçues comme un objectif, les individus acquièrent le droit d'être traités en conformité avec celle-ci. Ainsi, tout comme le premier principe de la justice comme égalité spécifie les droits correspondant à l'égalité de la liberté, le second principe que propose Nielsen détermine les droits liés à l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, mais en plus, il assure, par la distribution des coûts et des bénéfices qu'il définit, que tous les individus profiteront d'une liberté effective :

« After provisions are made for common social (community) values, for capital overhead to preserve the society's productive capacity, allowances made for differing unmanipulated needs and preferences, and due weight is given to the just entitlements of individuals, the income and wealth (the common stock of wealth) is to be so divided that each person will have a right to an equal share. The necessary burdens requisite to enhance human well being are also to be equally shared, subject, of course, to limitations by differing abilities and differing situations. (Here I refer to different natural environments and the like and not to class position and the like.) » (Nielsen, 1985, p. 48)

Si on met de côté la réserve qui est destinée à protéger la productivité de la société et les valeurs de la communauté, on comprend que les ressources sociales et les coûts de la coopération doivent être divisés de manière à ce que chacun ait droit à une part égale des ressources et qu'il assume sa part égale des coûts de cette coopération, à

moins que des différences pertinentes dans les besoins, les préférences, les habilitations ou les capacités nécessitent que l'on s'éloigne d'une division strictement égale. « [F]airness starts with a presumption of equality and only modifies a strict equal division of whatever is to be divided in order to remain faithful to the underlying intent of equal treatment. » (Nielsen, 1985, p. 55) Nous avons vu comment les différences de besoins et de préférences pouvaient être traitées en accord avec l'égalité, mais nous n'avons pas encore discuté de partage des coûts et de différences quant aux capacités. Même s'il n'en parle pas beaucoup lui-même, Nielsen considère que, étant donné que les ressources à distribuer ne tombent pas du ciel et qu'il faut les produire (Nielsen, 1985, p. 67), chacun doit assumer sa part égale de coûts qui sont associés à cette production (Nielsen, 1985, p. 287). Cependant, cela ne veut pas dire que les enfants, les personnes âgées ou les femmes enceintes doivent faire ce qu'ils ne sont pas capables de faire. Les individus doivent contribuer à la mesure de leurs capacités et c'est ainsi que les coûts seront également partagés. Ainsi compris, Nielsen juge que ses principes incarnent, d'une certaine manière, le principe communiste formulé par Marx « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins. » (Nielsen, 1985, p. 289)

L'égalité ne requiert donc pas, selon Nielsen, un traitement identique (Nielsen, 1985, p. 57-60). Il est même possible d'interpréter qu'un tel traitement serait contraire à l'égalité (même si Nielsen dit à certains endroits que ce serait vouloir trop d'égalité, 1985, p. 284), puisque cela ne prendrait pas en compte les différences de besoins, de préférences et de capacités qui influent sur ce qui constitue un traitement égal des individus en conformité avec leur égalité morale. Néanmoins, il demeure qu'une fois que les différences de besoins, de préférences, d'habilitations et de capacités ont été prises en considération, s'il reste encore des ressources qui n'ont pas été encore distribuées, elles doivent être divisées de façon à garantir à chacun un droit à une part égale. Cependant, Nielsen précise qu'avant de profiter de ce droit à une part égale des ressources qui n'ont pas été distribuées, il faut avoir besoin de ces ressources (Nielsen, 1985, p. 55). Ainsi, non seulement il n'est pas possible qu'une fois les allocations pour les besoins et les préférences attribuées, les individus aient des droits inégaux à profiter des ressources restantes, mais le droit aux parts égales de ces ressources ne peut être exercé par un individu que s'il a besoin de

ces ressources et que cet exercice est compatible avec un traitement équivalent des autres. Il n'est donc pas possible qu'un individu en raison de ses faibles besoins accumule des ressources sociales sans en avoir besoin. Il a le droit à une part égale de ces ressources, mais il doit en avoir besoin pour en profiter. On peut interpréter que ce droit est une application de l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences pour les besoins et les préférences à venir, qui ne sont pas encore exprimés. Étant donné que les ressources restantes ne peuvent être distribuées de manière à répondre à un besoin ou à une préférence d'un individu, il est nécessaire que chacun possède un droit à une part égale de ces ressources afin de pouvoir satisfaire ses besoins et préférences futurs.

Comme nous le verrons dans la prochaine section, cette égalité matérielle, par-delà la satisfaction des besoins et des préférences exprimés, a pour fonction de protéger l'égalité de la liberté effective. Cette protection nécessite même selon Nielsen une société sans classe et sans statut. Par conséquent, les différences de besoins, de préférences, d'habilitations et de capacités, même si elles influent sur la distribution des coûts et des bénéfices de la coopération sociale, ne doivent pas se transformer en différences de pouvoir, d'autorité, de classe ou de statut. La société juste, qui garantit l'égalité de la liberté effective, l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences et l'égalité du partage des coûts de la coopération, est donc aussi égalitaire en ce qu'elle est sans classe et sans statut. La prochaine section nous donnera l'occasion de développer ce point davantage.

Nous n'avons pas encore élaboré au sujet de la place qui est accordé par Nielsen aux habilitations des individus. Dans le second principe de la justice, il est dit que les individus ont droit à une part égale des ressources sociales, après la mise de côté d'une provision pour les valeurs communes, la productivité, les besoins et les préférences, mais aussi pour un traitement juste des habilitations. Selon Nielsen, les habilitations ou le mérite des individus n'ont pas une valeur absolue (Nielsen, 1985, p. 288) et ils demeurent ainsi subordonnés à l'exigence de l'égalité de la liberté effective et de la satisfaction des besoins et des préférences. Cependant, il reconnaît que, dans certains cas, les individus ont *besoin* que soient respectés les habilitations et le mérite (Nielsen, 1985, p. 288). De sorte que si ces derniers n'étaient pas respectés,

alors il serait impossible d'atteindre une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences. Par exemple, Nielsen suggère le cas d'un individu qui aurait construit sa maison sans l'assistance de personne et qui pourrait justement s'opposer à ce que l'on saisisse la moitié de celle-ci pour répondre aux besoins en logement d'autres individus. Il est important de noter qu'étant donné que le respect qui peut être accordé aux habilitations et au mérite des individus n'est pas absolu, il se peut que les circonstances changent au point où les individus jugent qu'il est préférable de ne pas respecter ces habilitations ou ce mérite. Dans le cas de l'individu ayant construit sa maison, Nielsen croit que dans des circonstances de grave pénurie de logement, l'habilitation de cet individu à posséder sa maison pourrait être suspendue de manière à améliorer le niveau de satisfaction des besoins et des préférences de chacun.

Dans ces cas, il est important que s'applique une juste égalité des chances (Nielsen, 1985, p. 128). Bien sûr, Nielsen juge que l'égalité des conditions va de pair avec une égalisation des moyens nécessaires à l'atteinte de cette égalité des conditions (Nielsen, 2003, p. 172). Cependant, ici, la juste égalité des chances, devant régir l'attribution de certains bénéfices selon le mérite ou l'habilitation d'un individu, réfère plutôt au fait que les individus, devant être jugés selon leur mérite ou leur habilitation, doivent avoir bénéficié de conditions semblables, influençant leur capacité de mériter ou d'être habilité aux bénéfices en jeu. Si une seule bourse est disponible et qu'il y a deux candidats, alors celle-ci peut être attribuée au candidat ayant le meilleur dossier scolaire, si chacun des deux a eu une chance équitable de posséder un bon dossier et que cela ne va pas à l'encontre d'exigences plus importantes concernant la justice comme égalité.

Selon Nielsen, l'égalité est à la fois un droit et un objectif à poursuivre. Elle est un droit, car, en tant qu'êtres moralement égaux, nous avons tous le droit de bénéficier du même traitement. Ce traitement peut varier selon les conditions économiques de la société, mais il s'accompagne minimalement d'une égalité formelle des droits. En tant qu'objectif, l'égalité visée est une égalité des conditions qui garantit une liberté effective égale pour tous, une égale satisfaction des besoins et des préférences, et une égale distribution des coûts de la coopération, qui tient compte des différences quant aux capacités des individus. Bref, l'égalité des conditions cherche à procurer les mêmes perspectives de vie aux

individus, en leur assurant une autonomie morale égale et faisant en sorte que les ressources sociales proviennent de chacun selon ses capacités et soient destinées à chacun selon ses besoins et ses préférences, déterminés objectivement. Même si elle ne s'en contente pas, cette égalité des résultats nécessite aussi une certaine égalisation des moyens.

Tant et aussi longtemps qu'il n'y a pas une abondance relative des ressources, l'égalité des conditions telle qu'elle vient d'être décrite reste un objectif à atteindre. Mais, dès que l'abondance relative caractérise la société, cette égalité devient un droit et les deux principes de la justice comme égalité spécifient les droits que cette égalité des conditions procure aux individus¹². L'analyse du deuxième principe nous permet de saisir deux autres aspects de l'égalité des conditions. Tout d'abord, la distribution des ressources sociales doit tenir compte, dans une certaine mesure, du mérite et des habilitations des individus. Ces considérations de mérite et d'habilitation ne sont cependant jamais absolues et elles demeurent subordonnées aux exigences de l'égalité des conditions. Cependant, lorsqu'il est question d'attribuer des bénéfices selon le mérite ou les habilitations, les individus doivent bénéficier d'une juste égalité des chances. Ensuite, après avoir fait des provisions pour protéger les valeurs communes et la productivité de la société, alloué des ressources pour la satisfaction des besoins et des préférences des individus et respecté leurs habilitations et leur mérite, les individus ont droit à une part égale des ressources qui restent et ils peuvent exercer ce droit s'ils ont besoin de ces ressources. Ces deux derniers aspects de l'égalité des conditions – la juste égalité des chances et l'égalité des droits quant aux ressources – découlent en définitive de l'exigence de l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, et de l'égalité de la liberté effective. En effet, d'une part, les considérations qu'il faut accorder au mérite et aux habilitations, et qui nécessitent une juste égalité des chances, proviennent d'un besoin des individus de voir, dans certains cas, le mérite et les habilitations des individus respectés. D'autre part, l'exercice du droit à une part égale des ressources sociales non distribuées est soumis aux besoins et aux préférences, afin qu'il n'y ait pas d'inégalité de revenu et de richesses nuisant à l'égalité de la liberté effective. Ainsi, nous pouvons dire que, dans une situation d'abondance relative, les individus ont le droit de profiter d'une égalité de la liberté effective et d'une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences. De plus, ils ont le devoir de contribuer à la coopération sociale à la mesure

¹² Notons qu'il n'y a pas, pour Nielsen, de relation de priorité entre les deux principes de la justice comme égalité (Nielsen, 1985, p. 94).

de leurs capacités. C'est ce qui caractérise l'égalité des conditions souhaitée par Nielsen et qui devient un droit, en vertu de l'égalité morale des individus, lorsqu'une société jouit d'une abondance relative.

3.3 La relation entre la liberté et l'égalité selon Nielsen

Nielsen affirme que la liberté et l'égalité sont loin d'être incompatibles. Contrairement à ceux qui, comme Nozick, croient que l'égalité contrevient à la liberté, Nielsen soutient la thèse que la liberté requiert l'égalité (Nielsen, 1985, p. 282). Non seulement il est possible que des individus soient libres et égaux, mais la liberté de ces individus dépend de leur égalité. Le principal argument qu'avance Nielsen, dans son livre *Equality and Liberty*, pour appuyer cette thèse peut être reconstruit de la manière suivante. La liberté des individus nécessite plus que des droits de non-interférence. Lorsque l'on cherche à garantir la liberté aux individus, c'est une liberté effective, qui exprime leur autonomie morale et qui rend possible le respect de soi, que l'on veut leur offrir. Par conséquent, leurs droits de non-interférence ne sont pas absolus. Or, ce n'est qu'une égalité des conditions, telle qu'elle est décrite dans la section précédente, qui peut procurer aux individus les moyens et la protection nécessaires à leur autonomie morale et leur respect d'eux-mêmes. Par conséquent, la liberté nécessite l'égalité des conditions, telle qu'elle est incarnée par les deux principes de la justice comme égalité, qui vise l'égalité de la liberté effective et l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences. Mais, comme nous le verrons, c'est plus précisément le second principe qui permet une répartition des coûts et des bénéfices de la coopération sociale, procurant à la fois des moyens nécessaires à la liberté effective et la protection contre les inégalités de cette liberté. Même s'il exprime l'engagement en faveur de l'égalité de l'autonomie morale et du respect de soi, le premier principe ne protège que les droits et liberté de base y correspondant. C'est le second principe qui garantit l'effectivité de la liberté et l'égalité de cette liberté effective.

Le centre de cet argument est constitué par la proposition qui affirme que ce n'est que l'égalité des conditions qui peut rendre possible, pour chaque individu, l'autonomie morale et le respect de soi. En effet, si on accepte cette proposition, que l'on accepte la conception de la liberté comme autonomie morale et la conception de l'égalité comme égalité des conditions, alors il est évident que la liberté requiert l'égalité. Étant donné que

nous avons déjà expliqué les conceptions de la liberté et de l'égalité que propose Nielsen, pour comprendre pourquoi la liberté nécessite l'égalité, nous devons expliciter cette proposition centrale.

Si on veut pouvoir affirmer que la liberté requiert l'égalité des conditions que propose Nielsen, alors il faut que l'égalité des conditions réponde à deux critères. D'une part, il faut que l'égalité des conditions rende possible la liberté. Tout d'abord, il y a deux conditions – une positive, l'autre négative – auxquelles doit se conformer l'égalité des conditions, afin que l'on puisse dire qu'elle rend possible la liberté : a) elle doit procurer les moyens nécessaires à l'autodétermination rationnelle; et b) elle doit éliminer tout facteur menaçant l'égalité de l'autonomie morale et du respect de soi. Il est assez évident que l'égalité des conditions défendue par Nielsen procure les moyens nécessaires à l'autodétermination rationnelle, car cela fait partie de sa conception même de la liberté. En effet, il n'est pas question que les individus n'aient que des droits et libertés de base formelles, la liberté doit être effective; les individus doivent avoir un réel contrôle sur leur vie et ils doivent être capables de réaliser leurs fins rationnelles. C'est le second principe de la justice comme égalité qui garantit que les individus disposeront des moyens dont ils ont besoin pour exercer leur liberté. En distribuant les ressources selon les besoins et les préférences, il fait en sorte que chacun ait les ressources qui sont nécessaires à la réalisation de leurs projets, d'une manière compatible avec un traitement égal de chacun. Il leur assure qu'ils pourront faire ce qu'ils veulent rationnellement.

Pour ce qui est de la protection de l'égalité de la liberté effective, il faut d'abord savoir que, selon Nielsen, la pire menace vient des inégalités de revenu et de richesses, et de celles de pouvoir et d'autorité. En effet, si on partage l'idée selon laquelle les individus sont moralement égaux et que l'on désire qu'ils soient libres, c'est-à-dire qu'ils soient capables de diriger rationnellement leur vie, alors on ne peut accepter que certains aient plus de contrôle rationnel sur leur vie que d'autres, et encore moins que certains aient du contrôle sur la vie des autres. Or, les inégalités de revenu et de richesses ont précisément ces conséquences. Elles font en sorte que certains individus ont plus de moyens que d'autres de mener leur vie comme ils l'entendent. Dans une société où il subsiste des inégalités de revenu et richesses, il se peut que certains individus aient tous les moyens voulus pour réaliser leur plan de vie, tandis que d'autres soient condamnés à abandonner

leur plan de vie en raison d'un manque de moyens. De plus, ces inégalités de revenu et de richesses peuvent se transformer en inégalités de pouvoir et entraîner une domination de certains sur d'autres. Si certains n'ont pas suffisamment de ressources pour mener une vie autonome, il se peut qu'ils tentent de se procurer les ressources manquantes auprès de ceux qui en ont plus qu'eux, et deviennent ainsi dépendants de ces derniers. Dans ces cas, il est évident que certains sont plus autonomes que d'autres et qu'il ne peut y avoir une égalité du respect de soi. Par conséquent, ces inégalités de richesses et de pouvoir sont incompatibles avec l'égalité de l'autonomie morale et du respect de soi (Nielsen, 1985, p. 84). De plus, aucune classe sociale et aucun statut privilégié ne peut être compatible avec cette égalité de l'autonomie et du respect de soi, car elles mènent, la plupart du temps, aux mêmes inégalités de richesses et de pouvoir.

Or, c'est précisément ces inégalités qu'interdit la conception de l'égalité des conditions proposée par Nielsen et dont les deux principes sont l'expression. Alors que le premier principe protège une égalité des droits et libertés de base, le second n'admet des différences dans les parts de coûts et de bénéfices qui sont attribuées aux individus que pour répondre aux différences de besoins, de préférences et de capacités. Le deuxième principe est élaboré de manière à ce que ces différences ne mènent pas à des inégalités de richesses et de pouvoir. Il est impossible, dans une société régie par les deux principes de la justice comme égalité, que des individus accumulent des richesses, de manière à les rendre plus autonomes que les autres et à leur procurer un pouvoir sur ceux-ci, car les ressources, lorsqu'elles ne sont pas distribuées selon les besoins, sont divisées de manière à ce que chacun ait droit à une part égale et que ce droit ne puisse être exercé que pour satisfaire un besoin. De plus, la satisfaction des besoins et des préférences des individus est toujours soumise à l'exigence d'un traitement équivalent pour chacun. Ainsi, les ressources qui sont distribuées aux individus ne peuvent pas donner lieu à des inégalités de richesses et de pouvoir minant l'égalité de la liberté effective. Pour les mêmes raisons, il va aussi de soi que la société juste, selon Nielsen, est une société sans classe et sans statut. L'égalité des conditions rend donc possible la liberté, car elle s'assure que chacun ait les moyens d'être également autonome et donc que personne n'ait plus de contrôle sur sa vie ou sur la vie des autres. L'égalité des conditions donne les ressources qui sont nécessaires pour rendre la liberté des individus effective et elle empêche les inégalités de richesses et de pouvoir qui

pourraient détruire cette égalité de l'autonomie et du respect de soi. C'est pourquoi on peut dire que l'égalité des conditions rend possible la liberté.

Cependant, il ne faut pas oublier que, d'autre part, si la liberté requiert l'égalité de conditions, il faut que cette égalité soit la seule à pouvoir rendre possible la liberté. Il faut donc qu'aucune autre conception concurrente ne puisse la rendre possible. Étant donné que le principe de différence, qui comprend ici le principe de l'égale liberté et de la juste égalité des chances, est considéré par Nielsen comme la meilleure proposition après la sienne en ce qui concerne l'égalité de l'autonomie morale, c'est en comparant son égalité des conditions avec le principe de différence que l'on pourra voir si sa conception de l'égalité est la seule à pouvoir le faire. En effet, si le principe de différence s'avère incapable de respecter l'égalité de l'autonomie morale et du respect de soi, alors on comprendra que ni l'égalité formelle des droits ni l'égalité des chances ne respectent adéquatement l'égalité de la liberté effective.

Si on reprend les deux caractéristiques qu'il faut posséder pour pouvoir être considéré comme une condition de possibilité de la liberté, on comprend assez rapidement que le principe de différence est inférieur à l'égalité des conditions. En effet, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre de ce mémoire, bien que Rawls ne veuille pas se contenter de droits et de libertés de base formels, étant donné que le principe de différence admet des inégalités non fondées sur les besoins ou les préférences dans la distribution des ressources procurant de la valeur à ces droits et libertés de base et les rendant plus effectifs, ce principe ne peut pas garantir que chaque individu aura les moyens nécessaires à son autonomie morale. Évidemment, cette inégalité de l'autonomie morale provoque une égalité du respect de soi, car les individus étant privés de l'autonomie à laquelle ils auraient droit, en raison de l'égalité morale qui les caractérise, la valeur de leur personne et de leur vie ne peut qu'en être dépréciée. Malheureusement, l'échec du principe de différence à remplir la première condition, qui était de procurer les moyens nécessaires à la liberté, s'avère désastreux en ce qui concerne la seconde condition. En effet, en ne fournissant pas à chacun les ressources nécessaires à son autodétermination rationnelle, le principe de différence permet des inégalités de richesses et de pouvoir, dont les conséquences, comme on vient de le voir, sont funestes pour l'égalité de l'autonomie morale des individus et de leur respect de soi (Nielsen, 1985, pp. 52, 94). On ne peut donc pas dire que le principe de

différence rend possible la liberté, car il ne donne pas aux individus les moyens de leur autonomie et ne les protège pas des inégalités de richesses et de pouvoir. Il va sans dire, dans ces circonstances, qu'une égalité formelle des droits ou une égalité des chances, qu'elle soit juste ou formelle, ne pourraient pas rendre possible la liberté. L'égalité des conditions est donc la seule qui puisse respecter l'égalité de la liberté effective. Ce sont ces considérations qui permettent à Nielsen d'affirmer que la liberté requiert l'égalité. La liberté étant comprise comme l'autonomie morale et l'égalité comme une égalité des conditions, il lui suffit de montrer que l'égalité des conditions est la seule à fournir les moyens et la protection nécessaires à l'égalité de l'autonomie morale, pour pouvoir affirmer que la liberté nécessite l'égalité des conditions.

3.4 La liberté en opposition avec l'égalité chez Nielsen

3.4.1 Les manifestations de l'opposition

Malgré ces apparences de compatibilité et même de nécessité liant la liberté à l'égalité, nous soutenons que ces deux valeurs sont en opposition, chez Nielsen. En effet, la manière dont Nielsen conçoit la liberté, l'égalité et leurs rapports répond aux trois critères que nous nous sommes donnés, dans le premier chapitre, pour juger de l'opposition entre la liberté et l'égalité¹³. Nielsen croit que la liberté des individus est représentée par leur autonomie morale et leur liberté effective, mais aussi par leurs droits de non-interférence. En effet, comme nous l'avons vu dans la première section de ce chapitre, ces droits de non-interférence font clairement partie de la sphère de libertés qu'attribue Nielsen aux individus (Nielsen, 1985, p. 302-304). Or, étant donné que ces droits ne sont pas absolus pour Nielsen, il en résulte qu'il est justifié de ne pas les respecter, lorsqu'il s'agit d'assurer l'égalité de l'autonomie morale (Nielsen, 1985, p. 304). Ainsi, même si Nielsen affirme que ces restrictions des libertés sont nécessaires à la maximisation de l'autonomie et à l'égalité de sa distribution, il demeure que l'établissement de l'égalité s'accompagne de pertes de libertés. Nielsen dit que ces libertés restreintes ne sont pas des libertés de base, mais il ne nie pas qu'elles sont néanmoins des libertés et que l'égalitarisme radical se doit de les

¹³ Nous pouvons rappeler ces critères: 1) il y a opposition entre liberté et égalité, s'il est possible que le développement d'une des valeurs se fasse aux dépens du développement de l'autre; 2) il y a opposition, si au sein d'une société idéalement juste la réalisation d'une des valeurs peut s'accompagner d'une perte de l'autre; et finalement, 3) il y a opposition, si, à partir du niveau de liberté et d'égalité favorisé par l'auteur, il est possible d'améliorer le niveau de l'une des valeurs en diminuant celui de l'autre.

restreindre. On voit donc que le développement de l'égalité nuit à la liberté, ce qui répond au premier critère d'une relation d'opposition. Pour des raisons similaires, on peut dire que dans une société parfaitement juste, et donc régie par les principes de Nielsen, une égalité des conditions pourrait être accompagnée de restrictions de libertés individuelles. « To the question would a socialism with a radical egalitarianism restrict some liberties, including some liberties rooted in rights to noninterference, the answer is that it indeed would » (Nielsen, 1985, p. 304). Le deuxième critère est ainsi rempli. La conséquence de ces remarques est que, puisque Nielsen croit que ces restrictions maximisent l'autonomie morale et l'égalité de sa distribution, si on accordait ces libertés aux individus, cela créerait des inégalités de liberté effective, qui ne sont pas acceptables dans le cadre de la justice comme égalité des conditions. Ainsi, si on donnait plus de libertés aux individus que ce qui est favorisé par Nielsen, on nuirait à l'égalité. Le troisième critère est alors satisfait.

Chez Nielsen, la liberté est donc en opposition avec l'égalité, car les droits de non-interférence font partie de la liberté des individus tout en étant subordonnés à l'égalité des conditions. Le développement, la réalisation ou la protection de l'égalité des conditions et de l'égalité de l'autonomie morale, en particulier, peuvent alors justifier des restrictions imposées aux libertés individuelles. De plus, comme ces restrictions sont censées procurer une liberté maximale aux individus, l'ajout de ces libertés antérieurement restreintes se ferait aux dépens de l'égalité de l'autonomie. Bref, la liberté requiert l'égalité, mais cette égalité nécessite que certaines libertés individuelles soient restreintes. C'est pourquoi on peut dire que, chez Nielsen, la liberté est en opposition à l'égalité.

3.4.2 La cause de l'opposition

Il y a une cause principale à ce rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité. Elle réside dans le fait que ni l'autonomie morale, qui est la partie la plus importante de la liberté d'un individu, ni la distinction entre les besoins et les préférences, qui est au centre de la conception de l'égalité des conditions, ne nécessitent le consentement des individus concernés. D'une part, s'il est possible d'empêcher quelqu'un de faire ce qu'il veut sans que cela ne fasse en sorte qu'il est moins autonome (Nielsen, 1985, p. 214), alors on peut limiter certaines libertés d'un individu au nom de l'égalité de l'autonomie. En effet, c'est parce que l'on veut assurer à chacun une autonomie morale, que certaines restrictions aux libertés individuelles sont justifiées. Ainsi, si l'autonomie morale avait pour condition

nécessaire que l'individu consente à ce qu'on lui fait, alors il serait impossible de contrevenir aux droits de non-interférence des individus sous prétexte que cela garantit ou protège l'égalité de l'autonomie. Cette conception de l'autonomie, qui peut se passer du consentement de l'individu, contribue donc à faire émerger un rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité.

D'autre part, étant donné que la distinction entre les besoins de base, les autres besoins et les préférences peut être vérifiée empiriquement, le consensus sur une liste des besoins de base, bien que souhaitable, n'est pas nécessaire à l'établissement d'une telle liste (Nielsen, 2003, p.175). Si on ne parvient pas à un consensus sur les besoins de base des individus auxquels il faut répondre en premier, alors il est possible de les déterminer grâce à une vérification empirique. Par conséquent, l'égalité des conditions, qui vise une égale satisfaction des besoins et des préférences, peut régir la distribution des ressources afin de répondre, en ordre de priorité, à tous les besoins de base compatibles des individus, à tous leurs autres besoins compatibles et enfin, s'il reste des ressources à distribuer, à toutes les préférences compatibles, sans qu'un consensus sur la teneur et la priorité parmi les besoins et les préférences ne soit nécessaire.

Bien que cela soit moins évident, cette situation contribue aussi à l'opposition entre la liberté et l'égalité. En effet, c'est au nom de l'égalité de la liberté effective que certaines libertés peuvent être restreintes. Or, pour que la liberté soit effective, les individus doivent avoir les moyens de s'autodéterminer rationnellement; ils doivent avoir les ressources dont ils ont besoin pour faire ce qu'ils veulent rationnellement. Mais, puisque la détermination des besoins et des préférences, et l'ordre dans lequel il faut les satisfaire ne nécessitent pas le consensus de tous les individus, c'est-à-dire qu'ils peuvent se passer du consentement de l'un ou de plusieurs individus concernés, il se peut que l'on prive un individu de certaines libertés pour pouvoir garantir à un autre certaines ressources, dont il ne considère pas, personnellement, avoir besoin, et qu'en définitive, on puisse dire que ces deux individus bénéficient d'une égalité de l'autonomie morale et d'une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences. L'égalité des conditions, fondée sur une détermination objective des besoins et des préférences, facilite donc la justification de la restriction de certaines libertés, car un individu peut être considéré comme bénéficiant d'une égalité des conditions, même s'il n'a pas consenti à être traité ainsi et qu'il considère qu'il ne reçoit

pas le traitement auquel il a droit, en vertu de son égalité morale. Elle contribue ainsi à l'opposition entre la liberté et l'égalité.

Cette incidence de la détermination objective des besoins et des préférences sur l'opposition entre la liberté et l'égalité devient plus évidente, lorsqu'on imagine les conséquences que produirait, dans le cadre d'une situation semblable, une égalité basée sur les besoins et les préférences déterminées par consensus. Si l'égalité de l'autonomie reposait sur une distribution des ressources établie en fonction des besoins et des préférences de manière consensuelle par les individus, alors on peut supposer que cette égalité pourrait être respectée sans que l'on empêche aucun individu, ayant participé au consensus, de faire ce qu'il veut. En effet, ayant accepté les modalités de distribution selon les besoins et les préférences, il est possible de croire que chacun jugerait qu'il est préférable de se conformer à ces modalités que de ne pas le faire. Il serait donc inutile de limiter la liberté des contractants, car ceux-ci respecteraient volontairement les modalités régissant la distribution égale des ressources. À la limite, il pourrait être nécessaire d'empêcher les individus de faire cavalier seul (*free rider*) et de profiter d'une coopération à laquelle ils ont consenti, sans toutefois assumer leur part des coûts de cette coopération, sauf que ces restrictions pourraient être justifiées en faisant simplement référence au devoir de respecter les contrats librement établis et non à l'égalité des conditions. L'égalité ne pourrait plus servir à justifier les restrictions imposées à certaines libertés. Ainsi, on comprend mieux comment la distinction qu'opère Nielsen entre les divers besoins et préférences et l'ordre de priorité qui en découle participent à la relation d'opposition entre la liberté et l'égalité.

Bref, on peut constater que c'est parce qu'elles peuvent se passer du consentement des individus, que, chez Nielsen, la conception de l'autonomie, et celle des besoins et des préférences contribuent à la relation d'opposition entre la liberté et l'égalité, que l'on a observée plus haut. Après avoir montré qu'il y a, chez Nielsen, un rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, et après avoir cerné les éléments responsables d'un tel rapport, il importe désormais d'analyser les problèmes qu'entraînent ces deux conceptions pour la réalisation des deux valeurs en question.

3.5 Les problèmes

3.5.1 Autonomie, consentement et domination

Comme il est déjà possible de s'en douter, la conception de l'autonomie de Nielsen est porteuse de problèmes pour la liberté, alors que sa conception des besoins et des préférences l'est pour l'égalité. Tout d'abord, parmi les aspects qui sont au cœur de sa conception de l'autonomie et donc de la liberté effective, il y a l'importance pour un individu de pouvoir contrôler sa vie. Le contrôle qu'a une personne sur sa vie est une mesure tellement importante de la liberté d'un individu, qu'elle motive grandement le rejet, par Nielsen, des sociétés organisées en classes et du capitalisme (Voir Nielsen, 1985, chapitre 5, notamment p. 90). Or, nous sommes en droit de nous demander si la liberté comprise comme autonomie *rationnelle* offre vraiment à chaque individu un contrôle égal sur sa vie. Nielsen affirme qu'il n'est pas suffisant qu'un individu puisse faire ce qu'il veut pour qu'il soit autonome. Il faut que les fins qu'il poursuit soient rationnelles, qu'elles ne soient pas seulement le fruit de la tradition ou d'un conditionnement social. Il faut que les choix qu'il fait sans entrave lui procurent réellement un plus grand contrôle sur sa vie (Nielsen, 1985, p. 121). Bien sûr, nous pouvons comprendre qu'un individu qui n'est pas sous l'emprise de la tradition et de son milieu exerce une plus grande influence sur le cours de sa vie qu'un autre qui y est soumis, et ce même si aucune entrave directe ne les empêche de faire ce qu'ils veulent. Néanmoins, que le consentement ne soit pas une condition suffisante à l'autonomie n'a pas comme conséquence qu'il n'en soit pas une condition nécessaire, même si Nielsen semble le penser (Nielsen, 1985, p. 214, voir aussi le traitement du consentement dans Nielsen, 1989, p.86). Au contraire, nous avons de très bonnes raisons de croire que le consentement doit être une condition nécessaire à l'autonomie. En effet, si le consentement de l'individu n'est pas nécessaire à ce que l'on puisse dire de lui qu'il est autonome, le critère de l'autonomie devient entièrement extérieur à l'individu concerné. Ce sont ceux qui sont en mesure de juger de la rationalité de ses choix, de leur caractère émancipateur ou du contrôle qu'ils procurent, qui ont paradoxalement le pouvoir de reconnaître que l'individu est autonome. Mais, comment un individu peut vraiment avoir le contrôle sur sa vie et être réellement libre, s'il ne contrôle même pas le critère de sa liberté. Cette combinaison de l'exigence d'une autonomie *rationnelle* avec l'absence du consentement comme condition nécessaire de l'autonomie crée une brèche dans la liberté de l'individu, qui le soumet potentiellement au paternalisme des autres ou pire, à leur domination. Dans une société où on peut priver

certaines individus de libertés au nom d'une autonomie morale rationnelle, qui ne requiert pas le consentement des individus concernés, ceux qui ont le pouvoir de décider si les individus sont autonomes ou pas ont le pouvoir de dominer les autres. Ils ont le privilège de restreindre légitimement les libertés des autres.

Il est possible de croire, étant donné qu'il cherche à éviter la domination de certains individus sur d'autres, que Nielsen serait sensible à ses problèmes. Il tenterait peut-être de répondre que les libertés de base ne pourraient pas être limitées ou que l'égalité des conditions empêcherait une telle domination. Mais, étant donné que les libertés de base sont l'expression de l'autonomie, on ne voit pas pourquoi les individus qui contrôlent l'attribution de l'autonomie aux autres ne pourraient pas décider que cette autonomie doit s'exprimer par des libertés autres que celles qui sont normalement considérées comme les plus fondamentales. De plus, puisque l'égalité des conditions repose sur l'autonomie morale et rationnelle, on ne voit pas comment elle pourrait empêcher le genre de domination insidieuse, décrite plus haut. Nielsen, bien qu'il puisse être sensible aux problèmes qu'elle engendre, ne peut éviter que sa conception de l'autonomie morale menace la liberté des individus. Bref, tant que l'autonomie demeure comprise d'une manière qui n'exige pas le consentement des individus concernés comme condition nécessaire minimale, la liberté des individus est porteuse d'hétéronomie et susceptible d'être soumise au perfectionnisme, au paternalisme voire à la domination des autres. Si on veut rendre compte du fait que le consentement n'est pas une condition suffisante de l'autonomie tout en évitant les problèmes précédents, on doit pouvoir élaborer une autonomie qui considère que le consentement est nécessaire, mais qu'il peut aussi être suffisant s'il s'exprime dans un contexte où les choix qui s'offrent à l'individu sont maximisés, grâce à des moyens auxquels l'individu en question a consenti. De cette manière, on évitera à la fois la possibilité d'individus autonomes qui choisissent l'esclavage plutôt que la mort et celle d'individus qui sont autonomes sans y avoir consenti.

3.5.2 Besoins objectifs, différences et égalité morale

Ensuite, en ce qui concerne la conception des besoins et des préférences de Nielsen, le problème réside dans son insistance à vouloir distinguer, d'une manière objective, les besoins de base, des autres besoins et des préférences. Nous avons vu que Nielsen recourait à cette description des besoins et des préférences, afin d'éviter les problèmes associés aux

conceptions de l'égalité comme bien-être, tout en leur réservant un rôle dans la distribution des ressources. Nous avons aussi constaté que Nielsen rejetait l'interprétation de l'égalité radicale comme identité, car cette interprétation ne tenait pas assez compte des différences de besoins entre les individus, et ne leur accordait donc pas le traitement égal auquel ils avaient droit. Malheureusement, la manière dont il distingue les divers besoins et les préférences ne parvient pas à accorder un traitement égal aux individus, par-delà leur différence.

Nielsen affirme qu'un besoin de base peut faire l'objet d'une vérification empirique et que l'on peut donc le distinguer objectivement d'un besoin secondaire et d'une préférence. Conséquemment, il est possible de se servir de ces distinctions objectives entre les différents besoins et préférences, pour établir les priorités à respecter dans l'application de l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences. Ainsi, les besoins ont préséance sur les préférences, et parmi les besoins, les besoins de base ont la priorité sur les autres besoins. En effet, étant donné que les besoins de base sont nécessaires au fonctionnement normal de la vie, il est compréhensible que l'on veuille les satisfaire en premier. Et, puisque les autres besoins sont souvent les conditions de possibilité de la réalisation des préférences, il est tout naturel qu'ils soient satisfaits avant les préférences. Bien sûr, un consensus sur ces distinctions et ces priorités serait souhaitable, mais il n'est pas nécessaire. Qu'une personne le veuille ou non, elle a certains besoins de base qui doivent être satisfaits, avant que ses besoins secondaires et ses préférences le soient.

À première vue, cela semble évident. Il faut pouvoir se nourrir avant d'envisager de grands voyages d'exploration. Cependant, lorsque l'on y regarde de plus près, cela se complique de deux manières. Premièrement, la frontière qu'il y a entre un besoin de base ou une préférence peut être assez floue. Un individu peut juger qu'un emploi créatif et enrichissant est absolument essentiel au bon fonctionnement de sa vie, tandis qu'un autre peut n'accorder aucune importance à ce genre de considération et considérer conséquemment que le fait de vouloir un emploi créatif et enrichissant n'est qu'une préférence parmi d'autres. Si on applique, à ce cas, une distinction empiriquement vérifiable, sans tenir compte de l'avis des individus concernés, il est assuré que l'un ou l'autre se sentira lésé. En effet, s'il est vérifié que l'emploi créatif est nécessaire au cours normal d'une vie, on répondra à ce besoin avant même d'envisager de satisfaire les

préférences. Celui qui croit sincèrement que ce n'est là qu'une préférence trouvera dans ce cas que la préférence des autres est satisfaite, sans qu'une de ses préférences soit satisfaite de manière équivalente. Il jugera qu'il ne bénéficie pas du traitement égal auquel il a droit en vertu de son égalité morale. Une situation comparable se produira si on considère, au contraire, que vouloir posséder un emploi créatif et enrichissant n'est qu'une préférence. Celui qui croit qu'il s'agit d'un besoin de base se trouvera injustement traité, si on répond aux besoins secondaires des autres avant de répondre à son besoin de base. Les individus sont assez différents pour penser qu'il peut y avoir plusieurs cas litigieux comme celui là. Par exemple, on peut penser à des individus exceptionnels qui trouveraient que l'un ou l'autre des besoins de base qui figurent sur la liste proposée par Nielsen (Nielsen, 2003, p. 179) n'en est pas un pour lui. Un moine voudrait sûrement que sa préférence pour le silence soit satisfaite avant que l'on cherche à satisfaire son « besoin de base » pour la reconnaissance sociale. Une personne asexuelle voudrait probablement que ses préférences soient satisfaites avant qu'on réponde à son « besoin de base » d'être actif sexuellement. Une compréhension objective des besoins et des préférences, pouvant se passer du consensus des individus concernés, est condamnée à léser les personnes qui ne correspondent pas au modèle établi. Il n'est donc pas possible qu'une égalité se fondant sur une telle compréhension des besoins et des préférences respecte l'égalité morale des individus et leur accorde un traitement égal.

Deuxièmement, cela se complique davantage lorsque nous prenons conscience qu'il n'est pas possible d'empêcher les préférences d'influencer la manière dont on doit satisfaire les besoins de base. En effet, le besoin de base ayant trait à la nourriture et à l'eau ne peut pas être satisfait de la même manière pour chacun. Remplir ce besoin implique déjà des préférences quant à la quantité, la qualité, aux goûts, aux odeurs, etc. Certains préféreront se nourrir de manière sophistiquée, quitte à reporter à plus tard d'autres besoins essentiels comme l'activité sexuelle, alors que d'autres se contenteront d'une nourriture simple, afin de pouvoir s'offrir plus de voyages dans le monde. Malheureusement, on voit difficilement comment la conception des besoins et des préférences de Nielsen et l'ordre de priorité qu'elle impose à la distribution des ressources peuvent tenir compte de ces complications tout en respectant l'égalité morale des individus. Peut-être que, procédant de manière objective, la quantité et la qualité de la nourriture nécessaires au maintien de la vie de chacun seront calculées pour être ensuite distribuées, en ne tenant compte des préférences

de goûts, d'odeur et de texture qu'une fois que les autres besoins de base seront satisfaits pour tous. Mais alors, on sombre rapidement dans une satisfaction identique des besoins. Pour éviter la contamination des besoins de base par les préférences, on est obligé de réduire la satisfaction des besoins de base à sa plus simple expression en tendant vers une réponse identique, seulement adaptée à la différence des individus quant à la quantité. On lèse ainsi ceux dont les préférences culinaires sont plus importantes que d'autres besoins de base comme l'activité sexuelle ou l'exercice. Mais, autrement, si on fait entrer les préférences dans le traitement des besoins de base, on accorde un privilège à ceux dont les préférences culinaires sont plus importantes que d'autres préférences non liées à la satisfaction des besoins de base. Ce que l'on peut constater, c'est que la conception objective des besoins et des préférences peut difficilement s'appliquer, et quand elle le peut, elle ne permet pas de rendre compte de la différence des individus tout en les traitant également.

En voulant quantifier et évaluer objectivement les besoins de base, Nielsen s'enferme dans une approche quantitative de l'égalité qui l'empêche d'accorder à chacun le traitement égal auquel il a droit, et qui menace constamment de traiter les individus de manière identique. Selon la conception de l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences de Nielsen, quand on distribue les ressources sociales, on doit viser la satisfaction du plus grand nombre de besoins de base compatibles pour tous les individus, avant de satisfaire d'une manière semblable les autres besoins, puis les préférences. Cependant, les individus sont beaucoup trop différents pour que cette conception de l'égalité respecte leur égalité morale. En effet, les individus ont des préférences très différentes qui rendent difficile une distinction claire et objective entre les besoins de base, les autres besoins et les préférences. De plus, cette difficulté est exacerbée par le fait que les préférences influent sur la façon dont les individus veulent que leurs besoins de base soient satisfaits. Une conception de l'égalité se fondant sur une distinction objective des besoins et des préférences ne peut tout simplement pas faire face à ces difficultés tout en respectant l'égalité morale des individus. La seule manière dont on peut satisfaire le plus grand nombre de besoins et de préférences compatibles tout en s'assurant que les besoins de base de chacun sont satisfaits, c'est en laissant à chacun le privilège d'ordonner ses préférences et en s'appuyant sur le consensus qui résultera de la mise en commun de ces divers ordres de préférences pour distribuer les ressources sociales. En délaissant le but de déterminer

objectivement les besoins et les préférences, et en s'appuyant sur un consensus concernant les modalités de distribution des ressources, on s'assure que chaque individu, tout autant différent qu'il est, recevra un traitement égal.

3.6 Remarques finales

Chez Nielsen, étant donné que la liberté comme autonomie requiert l'égalité des conditions et que cela peut justifier la restriction de certaines libertés, le rapport d'opposition qu'il y a entre la liberté et l'égalité semble exprimer une priorité de l'égalité sur la liberté. Cependant, l'analyse des éléments responsables de ce rapport d'opposition et de leurs conséquences sur la liberté et l'égalité nous a mené à comprendre que la liberté est menacée par l'hétéronomie et que l'égalité est menacée par l'identité quantitative. Loin de mettre en œuvre une égalité qui prime sur la liberté, le rapport d'opposition fait plutôt en sorte que les deux valeurs désirées sont mises en péril. En effet, nous avons montré que c'est l'absence d'importance accordée au consentement, à la fois dans la conception de la liberté comme autonomie morale rationnelle que dans la conception de l'égalité des conditions se fondant sur une distinction objective des besoins et des préférences, qui permet au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité de s'établir. Or, puisque que l'autonomie sans consentement donne le pouvoir de mesurer l'autonomie à autrui, elle rend la liberté hétéronome et la soumet à la menace d'une domination. De plus, en tentant de distribuer les ressources selon les besoins et les préférences déterminés objectivement sans avoir recours à un consensus entre les individus sujets à la distribution, on a vu que Nielsen n'arrivait pas, malgré ses bonnes intentions, à respecter l'égalité morale des individus. Ceux-ci sont trop différents pour qu'une approche distinguant strictement les besoins des préférences ne leur cause pas de torts. Il est facile de dire que tous les individus ont besoin de se nourrir pour vivre, mais il est plus difficile de dire que l'activité sexuelle ou l'exercice sont des besoins tout aussi essentiels, qui justifient que l'on satisfasse avant de passer aux préférences. De plus, même pour les besoins de base les plus évidents comme ceux de se nourrir et de boire de l'eau, il est difficile de les satisfaire sans faire intervenir des préférences. On ne peut pas satisfaire ces besoins de manière neutre. Toute tentative de satisfaction de ces besoins de base accordera une importance à une préférence ou à une autre, sans que l'on soit même rendu à l'étape où la distribution des ressources peut se faire selon les préférences compatibles des individus. C'est pourquoi une égalité des conditions

s'appuyant sur une détermination, une distinction et un ordre de priorité objectifs des besoins et des préférences ne peut pas respecter l'égalité morale des individus et leur accorder, dans le cadre de la satisfaction des besoins et des préférences, un traitement égal.

Nielsen insiste à juste titre sur l'importance de faire en sorte que les individus contrôlent leur vie. Il remarque que cette liberté effective nécessite des moyens et il juge que la distribution égale de ces moyens doit tenir compte de la différence de besoins et de capacités des individus. Le problème, c'est qu'il ne croit pas que le consentement des individus soit nécessaire à leur autonomie ou à la détermination de leurs besoins et de leurs préférences, et de l'ordre dans lequel ils veulent qu'ils soient satisfaits. Cela soumet la liberté à l'hétéronomie et fait tendre l'égalité vers un traitement identique, quoique complexifié, des individus. À partir du moment où un individu peut dire qu'un autre est autonome et que ses besoins et préférences sont satisfaits, malgré ce que cet autre peut en dire, la liberté et l'égalité de ce dernier sont en périls. Il faut commencer à penser la liberté et l'égalité comme nécessitant l'apport de l'individu dans l'élaboration de la manière selon laquelle il peut mener sa vie et voir ses préférences satisfaites.

CONCLUSION

La liberté et l'égalité sont des valeurs qui occupent une place privilégiée dans la sphère du discours politique. Certains défendent l'une contre l'autre, mais plusieurs tentent de les concilier, pour ne pas dire réconcilier. En effet, il a été souvent soutenu que la liberté était en tension, en conflit ou en opposition avec l'égalité. C'est ce rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, et ses conséquences pour la réalisation de ces deux valeurs que nous avons voulu élucider dans ce mémoire. Bien sûr, nous ne pouvions pas étudier toutes les manifestations de cette opposition. Aussi, nous nous sommes concentrés sur l'étude de trois auteurs contemporains de la tradition anglo-américaine qui nous semblaient, à première vue, représenter les trois pôles importants de la relation d'opposition entre la liberté et l'égalité : l'équilibre chez Rawls, la primauté de la liberté chez Nozick, et la primauté de l'égalité chez Nielsen. Ces rôles n'étaient d'abord attribués qu'à titre d'hypothèse. C'est en analysant leur conceptions respectives de la liberté, de l'égalité et des relations entretenues par ces deux valeurs, que nous avons pu statuer sur la nature des rapports entre la liberté et l'égalité, et sur leurs conséquences pour la réalisation des deux valeurs. Qu'avons-nous donc pu comprendre ?

Dans l'exposé de sa théorie de la justice, Rawls se sert d'un appareil conceptuel très développé qui rend la compréhension de sa conception de la liberté, de l'égalité et de leur relation plus difficile. Néanmoins, en suivant les différentes étapes de sa pensée, des idées fondamentales aux institutions, en passant par la position originelle et les deux principes de justice, nous avons pu déterminer qu'il défend une conception de la liberté principalement représentée par les droits et libertés de base, dont la valeur est, à l'exception des libertés politiques, inégale. De plus, nous avons vu qu'il offre aux individus une égalité formelle des droits, et une égalité démocratique, qui admet des inégalités sociales et économiques sur le plan des attentes de biens sociaux premiers, seulement si ces inégalités sont liées à des positions qui sont accessible à tous, selon le principe de la juste égalité des chances, et si ces inégalités maximisent la situation des plus désavantagés. C'est cette égalité démocratique qui fait en sorte que les droits et libertés de base de chacun ne sont pas simplement formels, sans pour autant garantir leur valeur égale. En fait, il n'y a que les libertés politiques, dont il faut protéger la valeur équitable pour chacun.

C'est la priorité qui est accordée au premier principe, celui de la liberté, sur le second qui, combinée avec les inégalités justifiées par le principe de différence, nous permet de penser que la liberté est en opposition avec l'égalité chez Rawls. En concevant la liberté d'une manière principalement négative et formelle prenant la forme de droits et libertés de base comme biens sociaux premiers prioritaires, Rawls permet de développer et de réaliser la liberté sans qu'il soit nécessaire que cette liberté s'accompagne d'une égalité matérielle. En concevant l'égalité sur le modèle d'une identité quantitative des attentes en termes de biens sociaux premiers, il devient plus facile de justifier des inégalités des conditions socioéconomiques des individus au nom de la priorité de la liberté. D'une part, on peut argumenter que l'égalisation stricte menant à une identité quantitative des attentes de chacun nécessite de compenser les inégalités de dotations initiales naturelles, ce qui est contraire à la priorité de la liberté des citoyens. D'autre part, il peut être dit que même si ces attentes étaient totalement identiques, il se pourrait que ces attentes se traduisent, dans la réalité, en des conditions socioéconomiques inégales. Ainsi, cette conception de l'égalité fait en sorte que l'égalité stricte est contraire à la priorité de la liberté et que les inégalités sociales et économiques sont inévitables. Nous avons donc compris que l'opposition qu'il y avait, chez Rawls, entre la liberté et l'égalité était due à ses conceptions de la liberté et de l'égalité.

Cependant, ces conceptions ne sont pas sans problème. En effet, lorsque l'on analyse la liberté et la conception de l'autonomie que présente Rawls, on se rend compte que la liberté est menacée par l'hétéronomie et par l'inégalité de sa valeur. Les citoyens réels ne participant que très peu au choix et à l'application des principes de la justice, lorsqu'ils doivent s'y soumettre, ils ne le font pas en tant qu'auteurs et sources de ces principes. On ne peut donc pas dire que les citoyens établissent eux-mêmes la limite de leur liberté. Bien sûr, ils possèdent des droits et libertés, mais comme ils ne les ont pas choisis directement, leur liberté est porteuse d'hétéronomie. Cette hétéronomie est d'ailleurs perceptible dans la compréhension qu'a Rawls de l'autonomie. Il affirme que les citoyens sont autonomes lorsqu'ils agissent en accord avec les principes qu'ils auraient choisis dans la position originelle. Le consentement réel des citoyens aux principes de la justice n'est pas nécessaire pour dire qu'ils sont autonomes. Les citoyens ne sont donc pas vraiment maîtres de leur destin, car ils ne peuvent même pas choisir les principes fondamentaux régissant leurs institutions et établissant par le fait les droits et libertés dont ils bénéficient.

Par ailleurs, étant donné que la priorité de la liberté concerne principalement les droits et libertés de base formels, les citoyens ne peuvent même pas compter sur les moyens nécessaires à l'exercice de leurs libertés de base. Mais, sans ces moyens, la liberté perd en grande partie son sens. À quoi bon être libre, si on ne peut rien faire de cette liberté? Bien sûr, le second principe doit assurer un certain minimum de moyens pour éviter que les individus aient des libertés inutiles. Cependant, puisque ces moyens ne garantissent pas une valeur égale de la liberté pour chaque citoyen, il y aura des citoyens plus libres que d'autres. Le second principe de la justice comme équité ne permet de protéger l'égalité de la liberté qui est pourtant si chère à Rawls.

D'autre part, l'égalité, chez Rawls, est menacée en raison de sa compréhension sur le modèle d'une identité quantitative en termes d'attentes de biens sociaux premiers. Cette approche, qui s'incarne dans le principe de différence, conduit à valoriser inégalement les dotations naturelles et les préférences des individus, et mine l'égalité de leur respect de soi. Premièrement, étant donné que l'objectif du principe de différence est de maximiser la quantité de biens sociaux premiers dont les plus désavantagés peuvent espérer profiter au cours de leur vie, elle permet d'accorder des incitatifs à certains si cela permet d'améliorer la situation des plus désavantagés de la manière décrite plus haut. Or, cela crée des inégalités sociales et économiques sur la base des différences quant aux caractéristiques individuelles qui sont parfaitement arbitraires, à savoir les talents et les capacités. Deuxièmement, en visant à maximiser les attentes et non pas la situation réelle des individus, cela permet d'accorder plus de valeur au plan de vie de ceux qui sont en mesure de mieux réaliser les attentes auxquelles ils ont droit. Troisièmement, en se servant, comme mesure de comparaisons interpersonnelles, des biens sociaux premiers conçus comme répondant aux besoins objectifs de chaque citoyen, on traite inégalement les préférences et les conceptions du bien des citoyens. En effet, cette distribution de biens sociaux premiers ne tient pas compte des besoins réels découlant des conceptions du bien particulières des citoyens. Ainsi, il se peut très bien que, tandis que certains ont plus de biens que nécessaire, d'autres en manquent pour réaliser leur conception du bien. Enfin, ces inégalités de traitement fondées sur des différences arbitraires des individus affectent la valeur que les citoyens peuvent avoir d'eux-mêmes. En effet, si un individu se rend compte qu'il ne peut pas espérer pouvoir réaliser sa conception du bien en raison des caractéristiques de sa personne ou de son plan de vie, il jugera que sa personne et son plan de vie n'ont pas la

même valeur que les autres. Son estime de soi en sera donc affectée. En comprenant l'égalité sur le modèle de l'identité quantitative des attentes de biens sociaux premiers, Rawls valorise inégalement des différences dans les caractéristiques des citoyens et de leur plan de vie, ce qui provoque une inégalité du respect de soi.

En ne donnant pas aux citoyens le pouvoir d'établir le niveau de liberté dont ils bénéficieront et le niveau d'égalité nécessaire à la réalisation de leur liberté et à la satisfaction de leur plan de vie, Rawls les empêche d'être autonomes et ne leur procure pas une liberté réelle. De plus, il est incapable de respecter leur égalité morale, car il favorise une distribution inégale des ressources sociales en fonction d'une valorisation inégale et inappropriée des différences des individus, provoquant ainsi une perte de respect de soi pour les citoyens.

Pour Nozick, ce sont les droits - négatifs, inviolables et absolus - de propriété de soi et des ressources extérieures que chaque individu possède naturellement qui, à l'aide de la théorie de la justice comme habilitation régissant les possessions légitimes, fondent la liberté et imposent une limite à toute distribution égalitaire des ressources. Un individu est libre, lorsque personne n'intervient pour l'empêcher de faire ce qu'il a le droit de faire. Pour qu'autrui fasse un « usage » légitime du corps ou de ses possessions légitimes, il faut que cet individu y consente. Par conséquent, la seule égalité qu'un État a le pouvoir de faire respecter est l'égalité morale des individus et l'égalité formelle des droits y correspondant. Selon Nozick, il y a deux raisons pour lesquelles la liberté est incompatible avec toute forme d'État effectuant une redistribution des ressources en vue d'assurer une égalité des conditions matérielles aux individus. Tout d'abord, pour qu'une telle distribution égalitaire subsiste, il faudrait que l'État interdise les échanges volontaires entre les individus, ce qui est contraire à la liberté. Mais, même si une telle distribution pouvait être *préservée* en accord avec la liberté, Nozick ne croit pas qu'une telle distribution pourrait être *établie* en respectant la liberté. Nozick rappelle que lorsqu'un État effectue, par la force, une redistribution des ressources, il ne se contente pas simplement de distribuer selon un principe de justice prédéterminé des ressources sans propriétaire, il prend des ressources à certains pour les donner aux autres. Or, si les individus possèdent légitimement ces ressources, ils ont le droit d'en faire ce qu'ils veulent, tout en respectant les droits des autres. Cela constitue leur liberté. En saisissant, sans le consentement de leurs propriétaires,

ces ressources légitimement possédées, l'État viole leur liberté. Pour être compatible avec la liberté, l'égalité des conditions matérielles devrait être établie volontairement par les individus concernés. Or, Nozick doute qu'un tel égalitarisme volontaire puisse être possible, mais s'il était possible, il juge qu'il n'y aurait pas beaucoup de volontaires qui choisiraient de redistribuer ainsi les ressources matérielles.

Il n'a pas été bien difficile de montrer que Nozick concevait la liberté en opposition à l'égalité. Sans être nécessairement incompatibles, on voit que la poursuite d'une égalité dépassant la simple égalité formelle des droits se heurte rapidement à la liberté des individus. Aussi, ce n'est pas tant la présence de cette relation d'opposition entre la liberté et l'égalité qui nous intéressait chez Nozick, mais plutôt sa provenance. Il y a principalement deux éléments qui favorisent une telle relation d'opposition. Tout d'abord, il y a la conception moralisée de la liberté, reposant sur les droits – naturels, négatifs, inviolables, absolus – de propriété de soi et des ressources extérieures. Cette conception de la liberté permet d'affirmer qu'un individu est libre, même s'il n'a aucun moyen d'exercer sa liberté, et qu'en étant libre, il peut faire ce qu'il veut avec ce qu'il possède, à l'intérieur des limites imposées par les droits des autres. On ne peut pas justifier une redistribution forcée des ressources au nom de la valeur de la liberté, car celle-ci ne nécessite aucun moyen; elle ne fait qu'imposer l'exigence du consentement de l'individu, dont on veut prendre une partie des possessions. Ainsi, non seulement la liberté est compatible avec de grandes inégalités matérielles, mais elle est aussi totalement incompatible avec une égalité des conditions matérielles forcée. Ensuite, en considérant qu'une égalité formelle des droits respecte l'égalité morale des individus et en concevant l'égalité des conditions matérielles sur le modèle de l'identité quantitative, Nozick est en mesure de juger que sa théorie de la justice comme habilitation traite les individus comme des fins. De plus, il dispose d'un homme de paille – l'égalité requérant la distribution à chacun d'une quantité identique et inflexible de biens – pour montrer qu'une distribution égalitaire des ressources est bouleversée par les échanges volontaires, et qu'un égalitarisme volontaire est peu probable. Ainsi, Nozick peut affirmer que les individus sont traités comme des fins, même s'ils n'ont aucune ressource leur garantissant qu'ils ne seront pas dépendants des autres, et il peut aisément montrer que l'égalité nécessite des violations de la liberté. Bref, chez Nozick, il y a une opposition entre la liberté et l'égalité, car ces valeurs sont conçues d'une manière telle que la liberté n'a pas besoin d'une égalisation des ressources, et que celle-ci ne peut

s'opérer qu'avec le consentement de tous les individus concernés, ce qui est par ailleurs peu probable.

Malheureusement, pour Nozick, ces conceptions qui sont à l'origine du rapport d'opposition sont problématiques pour la réalisation même des valeurs de liberté et d'égalité. D'abord, la liberté moralisée de Nozick ne se fonde pas sur l'individu lui-même. Les droits de propriété de soi sont naturels et sont donc attribués en vertu de la nature même des individus. Ces droits ne sont pas déterminés à la suite d'un consensus entre les individus, ils ne dépendent pas d'eux. Les droits de propriété des ressources extérieures, de leur côté, ne s'appuient pas non plus sur un consensus, une entente ou un consentement de tous les individus concernés, à en croire Nozick, ils ne dépendent originellement que de la restriction nozickienne, pour laquelle on offre, par ailleurs, aucune justification. La conséquence de cette façon de comprendre la liberté, c'est que c'est la nature ou plutôt ceux qui s'en réclament qui se font juges de la liberté des individus. La liberté des individus est donc contaminée par l'hétéronomie et pour cette raison, vulnérable à la domination d'autrui. De plus, comme nous l'avons vu chez Rawls, il est difficile de croire que l'on peut vraiment être libre sans posséder les moyens d'exercer sa liberté. Chez Nozick, ce problème est exacerbé, car contrairement à Rawls, dont le second principe de la justice assure un certain minimum de ressources pour exercer les droits et libertés de base, il n'y a aucune garantie que l'individu pourra exercer ses droits comme il le désire. Un individu pourrait être réduit à se vendre comme esclave pour survivre, sans que sa liberté en soit affectée, à condition qu'il devienne volontairement un esclave et que la situation l'ayant mené à faire ce choix soit le résultat d'actions légitimes. Inutile de dire que cette façon de comprendre la liberté est pour le moins contre-intuitive. Mais, en plus, elle ne permet pas de répondre aux objectifs qui sont invoqués par Nozick en guise de fondements des droits de propriété de soi. Alors que l'on peut douter qu'elle traite effectivement les individus comme des fins, il est plutôt difficile de comprendre comment les individus peuvent mener leur vie comme ils l'entendent et avoir ainsi une existence qui a un sens.

Ces failles de la liberté nozickienne affectent directement sa prétention à respecter l'égalité morale des individus. En effet, si la liberté nozickienne qui est accordée aux individus ne leur assure pas d'être traités comme des fins, mais que l'égalité morale qui les caractérise demande précisément que chacun soit traité comme tel, alors l'égalité formelle

des droits ne peut pas parvenir seule à refléter l'égalité morale des personnes. L'égalité morale des individus requiert une certaine forme d'égalité des conditions matérielles. Cependant, cette égalité matérielle n'a pas le sens que Nozick lui attribue. En donnant à chacun une quantité identique de ressources et en exigeant que ces quantités ne soient pas modifiées, on ne peut pas respecter l'égalité morale des individus. En effet, étant donné les multiples différences qu'il y a parmi tous les individus, en donnant la même quantité à chacun, on ne ferait que valoriser arbitrairement ceux qui sont satisfaits par ces parts et en prohibant les échanges volontaires, on limiterait la liberté d'une manière qui n'est pas nécessaire à l'atteinte d'une égalité des conditions matérielles. Contrairement à ce que peut penser Nozick, cela ne veut pas dire que l'on doive abandonner la poursuite d'une égalité matérielle. Si un égalitarisme des conditions matérielles peut être volontaire et doit l'être, c'est qu'il n'y a pas d'autres moyens plus adéquats d'établir ce qui constitue un traitement égal de chacun. La meilleure façon d'obtenir une égalité des conditions matérielles tout en respectant la liberté et l'égalité morale des individus, c'est de laisser les individus confronter leurs différents besoins et préférences, afin qu'ils adoptent, par consensus, les modalités de production et de distribution des ressources nécessaires à l'exercice de leur liberté et à la satisfaction de leurs besoins et de leurs préférences.

En concevant la liberté comme fondée sur des droits naturels, négatifs, inviolables et absolus, Nozick rend les individus hétéronomes et les soumet à une domination potentielle, qui est tout à fait incompatible avec l'impératif kantien qui exige que les individus soient traités comme des fins. Conséquemment, l'égalité formelle des droits qu'il défend ne suffit pas à respecter l'égalité morale des individus. Cette égalité morale requiert une certaine égalité des conditions matérielles et celle-ci n'a pas à être une identité quantitative des ressources. Il est facile de rejeter l'égalité des conditions matérielles lorsqu'on la comprend comme Nozick le fait. Mais il est possible de la concevoir d'une manière qui soit compatible avec la liberté et donc flexible, tout en faisant en sorte que la satisfaction des besoins et des préférences soit maximisée pour chacun. Il suffit que les individus s'entendent entre eux, dans un contexte où personne ne peut exercer une domination sur d'autres, sur la manière de produire et de distribuer les ressources sociales.

Nous avons vu que Nielsen défend une conception de la justice qui cherche à fournir aux individus les moyens nécessaires à l'exercice de leur liberté et à la satisfaction

de leurs besoins et de leurs préférences. En effet, Nielsen défend une conception de la liberté qui exprime l'autonomie morale rationnelle. Être libre, c'est avoir la capacité de s'autodéterminer rationnellement; c'est avoir le pouvoir de faire ce que l'on veut rationnellement. Ainsi, la liberté des individus doit être effective, et non pas seulement formelle, quoique les droits et libertés de base formels soient aussi nécessaires. Les droits de non-interférence, bien qu'ils fassent partie de la liberté, sont subordonnées à l'autonomie. L'égalité qu'il met de l'avant possède trois volets importants. C'est une égalité de la liberté effective et une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, volets sur lesquelles il élabore davantage, mais c'est aussi une égalité du partage des coûts de la coopération, adaptée aux différentes capacités des individus. Selon Nielsen, la liberté comme autonomie requiert une égalité des conditions comme celle qu'il présente, car ce n'est qu'une telle égalité qui peut fournir les moyens et la protection nécessaires à l'autonomie. Les autres formes d'égalité – l'égalité formelle des droits, l'égalité des chances ou l'égalité démocratique – ne parviennent pas à garantir à chacun les moyens dont ils ont besoin pour exercer leur liberté, en plus de permettre l'émergence d'inégalités de richesses et de pouvoir menaçant l'autonomie des individus et leur respect d'eux-mêmes. Ainsi, si l'on se fie à Nielsen, la liberté est non seulement compatible avec la liberté, mais il ne peut y avoir de liberté sans l'égalité des conditions qu'il propose. La liberté nécessite l'égalité.

Nous avons montré que cette compatibilité entre la liberté et l'égalité dissimule un rapport d'opposition où l'égalité prime, du moins en apparence, sur la liberté. Puisqu'il est justifié de restreindre des libertés, relevant des droits de non-interférence, sans le consentement des individus concernés, si ces restrictions servent à atteindre ou à protéger l'égalité de la liberté effective comme autonomie, on peut affirmer qu'il est possible que l'égalité se développe et se maintienne aux dépens de la liberté. Les libertés relevant des droits de non-interférence font partie de la liberté, telle qu'elle est conçue par Nielsen. Par conséquent, si l'égalité exige et justifie que l'on impose des restrictions à ces libertés sans le consentement des individus, alors on peut dire qu'il y a un rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité.

Les principales facteurs contribuant à ce rapport d'opposition proviennent de sa conception de l'autonomie morale rationnelle et de sa vision de l'égalité de la satisfaction

des besoins et des préférences, fondée sur une distinction objective entre les besoins et les préférences. Chez Nielsen, le consentement n'est pas une condition nécessaire à l'autonomie d'un individu. Une personne peut être autonome même si on l'empêche de faire quelque chose qu'elle désire faire. Il est donc tout à fait concevable, quand on considère la liberté comme étant principalement représentée par l'autonomie, d'égaliser cette autonomie en restreignant, sans consentement, certaines libertés, car cette restriction non consentie ne constitue pas un amoindrissement, en soi, de l'autonomie de l'individu. Si les restrictions visaient des libertés de base très importantes pour l'autonomie d'un individu, alors il serait contradictoire de vouloir égaliser l'autonomie par le biais de telles restrictions. Mais, comme il s'agit ici de libertés qui ne sont pas des libertés de base aux yeux de Nielsen, leur restriction sans consentement des individus visés par la restriction est compatible avec leur autonomie. Cela contribue évidemment à l'opposition entre la liberté et l'égalité. Si le consentement était considéré comme une condition nécessaire à l'autonomie, il serait impossible de justifier les mêmes restrictions au nom de l'égalité de l'autonomie.

Par ailleurs, étant donné que la distinction qu'établit Nielsen entre les besoins et les préférences peut se vérifier empiriquement sans qu'elle fasse l'objet d'un consensus, et que cette distinction détermine l'ordre de priorité dans lequel les besoins et les préférences doivent être satisfaits et fonde par le fait même l'application de l'égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, il se peut qu'une satisfaction égale des besoins et des préférences soit compatible avec le fait qu'un ou plusieurs individus jugent qu'on leur a accordé des ressources dont ils n'ont pas besoin, sans que l'on ait complètement répondu aux besoins qu'ils considèrent essentiels. Par conséquent, il est possible que l'on restreigne les libertés de certains, sans leur consentement, pour égaliser l'autonomie, en fournissant à d'autres des moyens dont ils ont objectivement besoin pour exercer leur liberté, même s'ils croient le contraire. Cette distinction objective entre les besoins et les préférences participe à la relation d'opposition entre la liberté et l'égalité, car elle fait en sorte qu'il est possible d'égaliser l'autonomie, sans que les gens devant profiter de cette égalisation en aient ressenti, subjectivement, le besoin. Si, dans le cadre d'une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, on répondait aux besoins qui ont été formulés par les citoyens et dont la compatibilité a fait consensus parmi eux, il serait vraiment moins probable que l'égalité requiert des restrictions non consenties de libertés.

Outre qu'elles sont responsables du rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, ces conceptions menacent la réalisation même de la liberté et de l'égalité. L'autonomie morale et rationnelle des individus, lorsqu'elle ne nécessite pas le consentement des individus, sombre dans l'hétéronomie et rend les individus vulnérables à la domination d'autrui. En effet, dans le cadre d'une telle conception, c'est celui ou ceux qui ont la capacité de juger si la conduite volontaire d'un individu est rationnelle, émancipatrice et porteuse d'un meilleur contrôle sur sa vie. Paradoxalement, c'est autrui qui devient maître de notre autonomie. La liberté d'un individu, bien qu'elle soit accompagnée de ressources, peut très bien, dans ces circonstances, lui être accordée contre son gré. Or, on peut affirmer qu'un individu soumis à la tradition semble moins autonome que d'autres, mais ce n'est pas suffisant pour le forcer à l'être davantage. Il sera plus autonome, lorsqu'il choisira volontairement sa voie, parmi une grande quantité de possibilités valables, qui lui auront été offertes grâce à un processus auquel il aura consenti. Et il le sera, même si, dans ce contexte, il décide de poursuivre dans la voie de la tradition. Autrement, c'est-à-dire sans que le consentement soit une condition nécessaire de l'autonomie, la liberté sera hétéronomie.

De son côté, l'égalité des conditions menace la réalisation de l'égalité, car elle s'appuie sur une détermination objective des besoins et des préférences, qui peut se passer du consensus des individus, dont on tente de satisfaire les besoins et les préférences. En voulant distinguer objectivement les besoins des préférences, afin de satisfaire les besoins essentiels objectifs des individus, avant les autres besoins et les préférences, Nielsen s'enferme dans une conception quantitative de l'égalité, qui l'empêche de traiter les individus en accord avec leur égalité morale. Pourtant, il affirme lui-même qu'un traitement identique ne respecte pas cette égalité, car les individus ont des besoins, des préférences et des capacités différents. Malheureusement, son approche objectiviste des besoins et des préférences ne rend pas justice à ces différences, que l'égalité morale exige de considérer dans la distribution des coûts et des bénéfices de la coopération sociale. Les individus sont trop différents pour que l'on puisse établir une liste, classée en ordre de priorité, des besoins et des préférences, sans s'appuyer sur un consensus parmi les individus concernés. En procédant comme Nielsen le fait, on risque de donner à certains des ressources qu'ils ne veulent pas, tout en ne fournissant pas à d'autres ou aux mêmes des biens qu'ils considèrent

essentiels pour la poursuite normale de leur vie. Même s'il est facile de dire que tous les individus ont besoin de se nourrir pour survivre, la frontière entre un besoin essentiel et une préférence peut varier d'un individu à l'autre, au point où une distribution égalitaire fondée sur une distinction objective entre les besoins et les préférences, comme celle qu'opère Nielsen, privilégie les besoins et les préférences de certains aux dépens de ceux des autres, ce qui est inacceptable du point de vue de l'égalité morale des individus. De plus, si on prend en considération qu'il n'est pas possible de répondre à un besoin sans faire intervenir des préférences, alors il devient évident que l'approche objectiviste des besoins et des préférences, se passant du consensus des individus concernés par la distribution, tend vers un traitement identique de ces individus, qui ne respecte pas leur égalité morale. Avoir recours au consensus pour établir la liste des besoins et des préférences établissant l'ordre de priorité à suivre dans l'égalisation de la satisfaction des besoins et des préférences semble être la meilleure manière de traiter également les individus, par-delà leurs différences.

Bien qu'il souhaite que chaque individu puisse avoir le contrôle sur sa vie et qu'il souhaite que la distribution des coûts et des bénéfices de la coopération sociale soient répartis selon les capacités, les besoins et les préférences, Nielsen ne parvient pas à proposer une théorie de la justice qui atteint ces objectifs. D'une part, sa conception de l'autonomie ancre paradoxalement le pouvoir d'autrui au cœur de la liberté. D'autre part, sa conception de l'égalité des conditions, reposant sur une distinction objective des besoins et des préférences, condamne les individus différents à recevoir un traitement qui ne respecte pas totalement leur différence et échoue conséquemment à refléter leur égalité morale.

Que peut-on donc conclure à propos des rapports entre la liberté et l'égalité chez Rawls, Nozick et Nielsen? Au terme de cette étude, il paraît assez clair que la liberté est en opposition avec l'égalité chez chacun de ces auteurs. De plus, bien que a) chez Rawls, la liberté semble primer sur l'égalité au sein d'un équilibre difficile; b) chez Nozick, la liberté domine en apparence l'égalité; et que c) chez Nielsen, l'égalité, quoique compatible avec la liberté, paraît avoir préséance sur cette dernière, les éléments qui contribuent à la manifestation d'un rapport d'opposition entre ces deux valeurs entraînent des problèmes pour la réalisation même de ces valeurs.

Nous pouvons ajouter, que parmi ces divers problèmes, il y en a deux qui reviennent chez chacun des auteurs et auxquels nous pouvons lier les autres. D'abord, il y a la source hétéronome de la liberté. Chez Rawls, la liberté qui est accordée aux individus est le résultat d'un contrat hypothétique entre les représentants rationnels et imaginaires de ceux-ci. Pour Nozick, la liberté se fonde sur les droits naturels de propriété de soi et les droits de propriété des ressources extérieures, qui ne semblent pas s'appuyer sur autre chose que la clause restrictive nozickienne, qui elle-même ne semble tirer sa force que de l'autorité de Nozick. Chez Nielsen, la liberté comme autonomie peut se passer du consentement de ceux qui sont dits libres, car le critère suffisant est la rationalité de l'action volontaire. Mais, si ce n'est pas l'individu qui peut juger de sa propre rationalité, ce ne peut être qu'un autre.

Dans tous les cas, ce n'est pas l'individu lui-même qui établit ses limites. Il ne choisit pas les principes qui régiront sa conduite et il ne choisit pas les droits et libertés de base dont il bénéficiera. Il ne décide pas plus, d'ailleurs, de ce dont il a besoin pour exercer sa liberté. C'est en cela que les problèmes liés à la valeur de la liberté, que nous avons relevés chez Rawls et Nozick, se rapportent à l'hétéronomie. Bien sûr, un individu ne peut pas choisir tous les paramètres qui l'affectent, car l'environnement naturel et social, au sein duquel il évolue, limite *de facto* ses possibilités. Il ne peut pas battre des ailes pour voler d'un endroit à un autre et il ne peut pas agir comme s'il était seul, car il vit probablement avec d'autres. Cependant, il devrait avoir le pouvoir d'établir, avec ces autres, les limites encadrant les relations et la coopération dans lesquelles il s'engagera avec eux. Si la nature fait en sorte que nous sommes tous plus ou moins interdépendants, il n'y a pas de raison de penser que les conditions de cette interdépendance ne peuvent pas être établies directement par ceux qu'elle affecte.

Ensuite, le deuxième problème qui revient chez chacun des auteurs est la valorisation inadéquate des différences, associée à une compréhension de l'égalité marquée par l'identité quantitative. Bien que Nielsen semble plus sensible que Rawls à la nécessité d'adapter la distribution des coûts et bénéfices de la coopération sociale en fonction des différences de besoins, de préférences et de capacités, il demeure qu'ils recourent tous deux à une mesure objective des besoins – les biens sociaux premiers qui répondent aux besoins objectifs des citoyens chez Rawls, et la distinction objective entre les besoins de base, les autres besoins et les préférences chez Nielsen – des individus afin de déterminer

comment se fera la distribution des ressources sociales. Cette mesure objective les empêche de tenir compte adéquatement des différences des individus et les conduit à traiter les individus sans respecter leur égalité morale, c'est-à-dire sans accorder aux personnes et à leurs projets une valeur égale. Pour sa part, Nozick se sert beaucoup de cette conception de l'égalité comme identité quantitative pour critiquer l'égalité des conditions matérielles au nom de la liberté. Cependant, elle caractérise très bien la manière qu'il utilise pour donner forme à l'égalité morale : reconnaître à chacun les *mêmes* droits. Or, c'est chez Nozick que le traitement de la différence entre les individus est le plus inadéquat. L'égalité formelle des droits qu'il défend permet aux contingences arbitraires de provoquer des situations où certains sont plus en mesure que d'autres d'exercer leur liberté et de satisfaire à leurs besoins et préférences. Il est permis qu'un individu profite librement des circonstances qui ont fait en sorte qu'il est riche et intelligent, même si cela se fait aux dépens de la valeur de la liberté et de la satisfaction des besoins, même les plus essentiels, des autres.

En n'intégrant pas, d'une manière nécessaire, la participation de l'individu dans la détermination des besoins et des préférences que l'on doit satisfaire, Rawls, Nozick et Nielsen échouent dans leur tentative de respecter leur égalité morale. Les individus sont si différents quant à leurs besoins et préférences, qu'on ne peut se passer de leur apport qu'au coût d'une valorisation inadéquate de leurs différences. Les individus sont les mieux placés pour savoir ce dont ils ont besoin et ce qui constitue un traitement égal de leur personne. On pourra objecter que certaines préférences sont choisies librement par les individus et qu'ils doivent conséquemment en assumer la responsabilité. Cependant, comme nous l'avons souligné dans le chapitre sur Rawls, il n'est pas nécessaire d'imposer des conditions rendant difficile la satisfaction de ces préférences. Le coût de la responsabilité n'a pas à être si élevé. Au cours d'une confrontation des différents besoins et préférences des individus où l'incompatibilité de la satisfaction des préférences dispendieuses de l'un avec la satisfaction des préférences des autres deviendrait évidente, l'individu aux préférences dispendieuses pourrait très bien juger librement que les avantages que lui procure la coopération compensent l'abandon de ces préférences. Ou il pourrait trouver que le coût de cet abandon est trop élevé et qu'il est préférable de ne pas participer à la coopération, en vivant seul ou en recherchant une occasion de coopération moins coûteuse. Dans tous les cas, nous jugeons que l'individu serait à la fois plus libre, mais aussi que son égalité morale serait davantage respectée, qu'il pourrait l'être dans une société gouvernée par les principes

de Rawls, de Nozick ou de Nielsen, où il ne pourrait même pas faire ce choix lui-même. Il paraît donc clair que le traitement devant correspondre à l'égalité morale des individus doit être déterminé par ces mêmes individus. Non pas par la nature, par des représentants imaginaires ou des philosophes, mais bien par ces mêmes individus, en chair et en os.

Ce qu'il nous est désormais permis de constater, c'est que les problèmes qui menacent la liberté et l'égalité, découlant des diverses conceptions de ces deux valeurs défendues par Rawls, Nozick et Nielsen, et ayant donc les mêmes causes que le rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité qu'on peut observer dans chacune de leur théorie de la justice, se ramène à l'hétéronomie. L'individu voit sa liberté et son égalité menacées par le fait qu'il ne choisit pas les caractéristiques de leur application. C'est autrui qui les détermine.

Cet éclairage nouveau nous donne la possibilité de proposer une explication au rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, ainsi qu'aux problèmes qui l'accompagnent et qui concernent la réalisation même de ces valeurs. Dans chacune des théories que nous avons analysées, il y a un intermédiaire entre l'individu et le reste de la société, qui possède le pouvoir de trancher, dans le cadre de l'application de la liberté et de l'égalité des individus, en faveur de l'une ou de l'autre, s'il est confronté à un conflit apparent. Cet intermédiaire, c'est l'État. Les théories de la justice s'offre à l'État comme modèle à suivre pour résoudre ces conflits. Ainsi, l'État doit protéger les droits de propriété chez Nozick; il doit protéger les droits et libertés de base, assurer la juste égalité des chances et distribuer les ressources sociales selon le principe de différence chez Rawls; et il doit garantir une égalité de la liberté effective, une égalité de la satisfaction des besoins et des préférences, et une égalité du partage des coûts de la coopération sociale, adaptée aux différences de capacités chez Nielsen. Le problème, c'est que cet intermédiaire est Autre. Aucun de ses auteurs ne parle de l'État comme de l'instrument de l'individu. L'État est celui qui ne peut redistribuer de force les ressources, ou il est celui qui ne peut passer outre aux droits et libertés de base, ou encore il est celui pour qui il est justifié de restreindre les libertés non essentielles de certains. Il n'est pas qu'un instrument de l'individu, il peut être l'instrument des autres et c'est pourquoi il faut s'en protéger. Chez Nozick et Rawls, on tente de se protéger des excès de la démocratie, de sa tyrannie. Chez Nielsen, c'est de l'État comme instrument d'une classe privilégiée dont il faut se prémunir. Or, l'État comme intermédiaire

devant trancher entre la liberté et l'égalité semble condamné à opposer la liberté à l'égalité. En effet, du point de vue de l'individu, cette décision qui est prise par un intermédiaire fait en sorte que la liberté est limitée par autre que soi et l'égalité est dépendante de la distribution faite par cet autre. L'intermédiaire est porteur d'hétéronomie, ce qui produit un rapport d'opposition entre la liberté et l'égalité, et met en péril la réalisation même de ces deux valeurs. En apparence, une des deux valeurs semble sortir victorieuse de cette décision. Mais, en y regardant attentivement, on constate que les deux sont perdantes.

Nous terminerons en esquissant ce qui pourrait être une solution pour réconcilier la liberté et l'égalité, afin de permettre leur réalisation. Sans prétendre que notre analyse peut s'appliquer à toutes les différentes manifestations du conflit entre la liberté et l'égalité, nous jugeons qu'elle est suffisamment fertile, pour que nous puissions nous en inspirer afin de dresser un vague portrait de ce que pourrait être le penchant positif de cette analyse critique. Si l'hétéronomie peut à juste titre être reconnue comme la source du conflit entre la liberté et l'égalité, et des problèmes qui l'accompagnent et concernent la réalisation de ces deux valeurs, alors nous pensons que nous devrions désormais envisager la liberté et l'égalité comme deux manifestations nécessaires de l'autonomie. Si l'autonomie concerne essentiellement l'autodétermination, alors on peut considérer que la liberté est la manifestation de l'autonomie, sur le plan politique. Comme l'individu est dépendant des autres et qu'ils le sont de lui, le désir commun d'être libre devrait mener à un consensus autour des limites acceptables à la liberté. D'une manière semblable, on peut dire que l'égalité est la manifestation de l'autonomie, sur le plan économique. Étant donné l'interdépendance liant les individus les uns aux autres, la volonté commune de satisfaire leurs besoins différents devrait permettre de parvenir à un consensus quant aux conditions matérielles qui caractériseront la vie des individus. Ainsi, la liberté et l'égalité ne s'opposent plus, car l'individu en est la source. S'il veut s'autodéterminer et contrôler les caractéristiques politiques et économiques de sa vie, l'individu se doit de les établir avec les autres avec qui il vit et coopère. L'individu est libre, car les choix qui s'offrent à lui sont le fruit de sa volonté. Il est l'égal des autres, car il a déterminé avec eux le niveau de satisfaction de ses préférences. Cette esquisse laisse beaucoup de questions en suspens, notamment en ce qui concerne le niveau d'interdépendance requis par une telle approche et les conditions de possibilité des délibérations devant fonder la liberté et l'égalité, mais elle est néanmoins porteuse d'une solution au conflit entre ces deux valeurs, et aux

conséquences désastreuses qui en découlent¹⁴. Elle est porteuse d'une société où les citoyens seraient les auteurs communs des lois auxquelles ils se soumettent et producteurs des biens dont ils ont besoin.

¹⁴ En fait, loin de vouloir fournir, en une page, une solution entièrement satisfaisante à un problème sur lequel déjà plusieurs se sont penchés, cette esquisse est plutôt une invitation à explorer une nouvelle piste qui, si elle s'appuie sur un diagnostic plausible de l'origine des symptômes observés, n'est pas sans danger ou sans complication. La force, les conflits d'intérêts, la manipulation, l'égoïsme, la rareté des ressources, l'efficacité. Autant de défis à relever pour pouvoir montrer que cette piste n'est pas qu'une simple construction théorique ne parvenant à dépasser le problème de l'opposition entre la liberté et l'égalité qu'en raison d'une ignorance totale des problèmes se posant à toute entreprise d'application pratique d'une théorie. Et cela va sans compter les difficultés se posant à la justification des fondements même de notre approche, que ce soit l'individualisme normatif ou un certain parti pris en faveur d'une démocratie directe. C'est pourquoi cette esquisse n'est pas une réponse, c'est une voie qui s'ouvre à nous et qui nous oblige à poursuivre nos recherches. Elle nous pousse vers des auteurs, comme Habermas et Petit, qui réfléchissent sur des sujets comme la démocratie délibérative, comme outil potentiel de protection contre la domination. Bref, notre analyse nous a montré que la liberté et l'égalité ne pouvaient se passer du consentement des individus concernés, alors il nous faut donc trouver comment ces valeurs pourront se réaliser avec leur consentement.

Bibliographie

Monographies

- Baker, J. 1987. *Arguing for Equality*. London: Verso.
- Berlin, Isaiah. 1969. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Cohen, Gerald Allan. 1995. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. New York: Cambridge University Press.
- Cohen, Gerald Allan. 2000. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*. Cambridge: Harvard University Press.
- Corlett, J. Angelo (ed.). 1991. *Equality and Liberty: Analyzing Rawls and Nozick*. New York: St. Martin's Press.
- Daniels, Norman (ed.). 1975. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Johnston, David. 2000. *Equality*. S.I. Hackett.
- Kymlicka, Will. 1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford, Clarendon Press. trad. fr. Par Marc Saint-Upéry. 1999. *Les théories de la justice*. S.I. Les Éditions du Boréal. Les Éditions La Découverte.
- Kukathas, Chandran et Philip Pettit. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. S.I. Polity Press.
- Letwin, William (ed.). 1983. *Against Equality: Readings on Economic and Social Policy*. London and Basingstoke: The Macmillan Press.
- Machan, Tibor R. (ed.). 2002. *Liberty and Equality*. Hoover Institution Press.
- Mason, A. (ed.). 1998. *Ideals of Equality*. Oxford: Blackwell.
- May, Larry, Christine Sistarre et Jonathan Schonsheck (eds). 2000. *Liberty, Equality and Plurality*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Miller, David (ed.). 1991. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, Thomas. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nagel, Thomas. 1995. *Equality and Partiality*. Oxford: Oxford University Press.

- Narveson, Jan. 1988. *The Libertarian Idea*. Philadelphia: Temple University Press.
- Nielsen, Kai. 1985. *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism*. Totowa, N.J.: Rowman & Allanhead.
- Nielsen, Kai. 2003. *Globalization and Justice*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books.
- Norman, Richard. 1987. *Free and Equal : A Philosophical Examination of Political Values*. Oxford: Oxford University Press.
- Norman, Richard. 1995. *Studies in Equality*. Aldershot, Eng.: Avebury Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. New York. Basic Books. trad. fr. par Évelyne d'Auzac de Lamartine. 1988. *Anarchie, État et utopie*. Paris. Presses Universitaires de France.
- Nozick, Robert. 1997. *Socratic Puzzles*. Cambridge: Harvard University Press.
- Otsuka, Michael. 2003. *Libertarianism Without Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- Paul, J. (ed.). 1981. *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Clarendon Press.
- Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press.
- Pojman, Louis P. et Robert Westmoreland (eds). 1996. *Equality: Selected Readings*. Oxford : Oxford University Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Londres : Oxford University Press. trad. fr. par Catherine Audard. 1987. *Théorie de la Justice*. Paris : Le Seuil.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York : Columbia University Press. trad. fr. par Catherine Audard. 1995. *Libéralisme politique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness : A Restatement*. S.I. Harvard University Press. trad. fr. Par Bertrand Guillaume. 2004. *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la Justice*. Montréal : Les Éditions du Boréal.
- Rees, J. 1971. *Equality*. London: Pall Mall Press.
- Rothbard, Murray. 1974. 2000. *Egalitarianism as a Revolt against Nature and other Essays*. Auburn: The Ludwig von Mises Institute.

- Rothbard, Murray. 1982. *The Ethics of Liberty*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Sen, Amartya. 1992. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Harvard University Press.
- Steiner, Hillel. 1994. *An Essay on Rights*. Oxford: Blackwell.
- Steiner, Hillel et Peter Vallentyne (eds). 2000. *Left-Libertarianism and its Critics*. New York: Palgrave.
- Van Parijs, Philippe. 1998. *Real-Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*. Oxford: Oxford University Press.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York. S.é.
- Wolff, Jonathan. 1991. *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge: Polity Press.

Articles

- Cohen, Gerald Allan. 1989. « On the Currency of Egalitarian Justice ». *Ethics* 99, no 1, pp. 906-944.
- Cohen, Gerald Allan. 1992. « Incentives, Inequality, Community ». *Tanner Lectures on Human Values*, no 13, pp. 262-329.
- Cohen, Gerald Allan. 1993. « Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. » In *The Quality of Life*, Martha Nussbaum et Amartya Sen (ed.), pp.9-29, Oxford: Clarendon Press.
- Daniels, Norman. 1975. « Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty ». In Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books.
- Daniels, Norman. 1990. « Equality of What – Welfare, Resources, or Capabilities? ». *Philosophy and Phenomenological Research*, supp., pp. 273-296.
- Dworkin, Ronald. 1975. « The Original Position ». In Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books.
- Frankfurt, H. 1987. « Equality as a Moral Ideal ». *Ethics*, no 98, pp. 21-43.
- Hart, H.L.A. 1975. « Rawls on Liberty and its Priority ». In Norman Daniels (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. New York: Basic Books.

- Narveson, Jan. 2002. « Liberty and Equality - A Question of Balance? ». In *Liberty and Equality*, Tibor R. Machan (ed.), Hoover Institution Press, 2002, p. 35-60.
- Nielsen, Kai. 1986. « Arguing for Equality ». *Philosophic Exchange*, no 17, pp. 5-23.
- Nielsen, Kai. 1988. « Radically Egalitarian Justice ». In *Legal Theory Meets Legal Practice*. Anne Bayefsky (ed). Edmonton. Alta: Academic Printing and Publishing. pp. 53-69.
- Nielsen, Kai. 1989. « Equality of Condition and Self-Ownership ». In *Ethics and Basic Rights*. Guy Lafrance (ed.). Ottawa: University of Ottawa Press. pp. 81-99.
- Nielsen, Kai. 1989. « Justice, Equality, and Needs ». *Dalhousie Review*, 69, no. 2, pp. 211-227.
- Nielsen, Kai. 1990. « Justice, Autonomy, and *Laissez Faire* ». *Windsor Yearbook of Access to Justice*, no 10, pp. 400-421.
- Nielsen, Kai. 1990. « State Authority and Legitimation ». In *On Political Obligation*. Paul Harris (ed.). London: Routledge, pp. 218-251.
- Nielsen, Kai, 1991. « On Capitalism, Socialism, and the Market ». *Journal of Social Philosophy*, no.1, pp.54-62.
- Nielsen, Kai. 1994. « Justice as a Kind of Impartiality ». *Laval Théologique et Philosophique*, no 50, pp. 511-539.
- Nielsen, Kai. 1994. « Rights-Based Ethics: A Critique and Replacement ». *Windsor Yearbook of Access to Justice*, no 14, pp. 162-196.
- Otsuka, Michael. 1998. « Self-Ownership and Equality ». *Philosophy and Public Affairs*, no 27, pp. 65-92.
- Parfit, Derek. 1998. « Equality and Priority ». In *Ideals of Equality*. A. Mason (ed.). Oxford: Blackwell.
- Sen, Amartya. 1980. « Equality of What? ». *Tanner Lectures on Human Values*, no 1, pp.195-220.
- Williams, Bernard. 1962. 1973. « The Idea of Equality ». In *Problems of the Self: Philosophical Papers, 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.